UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00289272 7

(45)
142 cr
I
535

SITZUNGSBERICHTE

DER KAISERLICHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

ZWEIUNDACHTZIGSTER BAND.

WIEN, 1876.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

SITZUNGSBERICHTE

DER

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE

DER KAISERLICHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

41143
98

ZWEIUNDACHTZIGSTER BAND.

JAHRGANG 1876. — HEFT III.

WIEN, 1876.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

LIBRARY
FEB
26
1980
UNIVERSITY OF TORONTO

AS
142
A53
Bd. 82

Druck von Adolf Holzhausen in Wien
k. k. Universitäts-Buchdruckerei.

INHALT.

Seite

I. Sitzung vom 12. Jänner 1876 3

II. Sitzung vom 19. Jänner 1876 5

Pfizmaier. Ueber japanische geographische Namen 7

Bergmann. Eine Sarcophaginschrift aus der Ptolemäerzeit . . 71

III. Sitzung vom 26. Jänner 1876 102

IV. Sitzung vom 3. Februar 1876 105

Werner. Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Bonaventura 107

V. Sitzung vom 9. Februar 1876 175

VI. Sitzung vom 16. Februar 1876 177

Pfizmaier. Aus der Geschichte des Zeitraumes Yuen-khang von Tsin 179

Sachau und Holetschek. Eine Berechnung der Entfernung des Sonnen-Apogaeums von dem Frühlingspunkte bei Albîrûnî. (Mit drei Figuren.) 243

VII. Sitzung vom 8. März 1876 269

Kanitz: Tirnovo's altbulgarische Baudenkmale. (Mit 12 Illustrationen im Texte) 271

Kaltenbrunner: Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform 289

VIII. Sitzung vom 15. März 1876 415

Höfler: Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst. Karl V. und Adrian VI. 417

IX. Sitzung vom 22. März 1876 497

Pfizmaier: Die Sintoobannung des Geschlechtes Naka-tomi . . 499

Heinzel: Wortschatz und Sprachformen der Wiener Notker-Handschrift III. 523

Wieser: Der Portulan des Infanten und nachmaligen Königs Philipp II. von Spanien 541

SITZUNGSBERICHTE

DER

KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

LXXXII. BAND. I. HEFT.

JAHRGANG 1876. — JÄNNER.

Ausgegeben am 7. August 1876.

I. SITZUNG VOM 12. JÄNNER 1876.

Der Vicepräsident gibt Nachricht von dem am 4. d. Ms. erfolgten Ableben des c. M. Julius Mohl in Paris.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

Die Directionen der deutschen Lehrerbildungsanstalt zu Brünn und der landwirthschaftlichen Lehranstalt: Francisco-Josephinum zu Mödling, sprechen ihren Dank aus für die Betheilung mit dem ‚Anzeiger' und anderen akademischen Publicationen.

Das Comité Organisateur des internationalen Orientalisten-Congresses zu Petersburg ladet zur Betheiligung an der am 1. September d. J. zu eröffnenden dritten Session ein.

Herr Felix Lay in Agram übersendet die erste Lieferung seines herauszugebenden Werkes: ‚Ornamente südslavischer nationaler Haus- und Kunstindustrie' mit dem Ersuchen um Gewährung einer Subvention.

Herr Dr. E. von Bergmann, Custos am k. k. Münz- und Antiken-Cabinet legt eine Abhandlung über: ‚Eine Sarkophag-Inschrift aus der Ptolemäerzeit' mit dem Ersuchen um ihre Aufnahme in die Sitzungsberichte vor.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Accademia, R., della Crusca: Atti. Adunanza pubblica del 5 di Settembre 1875. In Firenze, 1875; 8°.

Akademie der Wissenschaften, kgl. Bayer., zu München: Abhandlungen der historischen Classe. XII. Bandes, 3. Abthlg.; XIII. Bandes, 1. Abthlg. (Nebst den betreffenden Separatabdrücken). München, 1875; 4°. — Sitzungsberichte der philos.-philolog. und historischen Classe. 1875. Band II, Heft 2. München; 8°. — Almanach. Für das Jahr 1875. München; 12°. — Ludwig Andreas Buchner, Ueber die Beziehungen der Chemie zur Rechtspflege. Festrede. München, 1875; 4°.

Bibliothèque de l'École des Chartes. XXXVI. Année. 1875. 5e Livraison. Paris; 8°.

Brasseur de Bourbourg, Mission scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale. Linguistique. Manuscrit Troano. Paris, 1870; gr. 4°.

Census of the Bombay Presidency, taken on the 21st February 1872. Detailed Census Returns of the Bombay Presidency. Part III. Bombay, 1875; Folio.

Einführung der Weltsprache. Ein Versuch, herausgegeben vom Comité. Wien, 1876; kl. 8°.

Garcin de Tassy, La langue et la littérature Hindoustanies en 1875. Paris, 1876; 8°.

Gesellschaft, historische, in Basel: Beiträge zur vaterländischen Geschichte. X. Band. Basel, 1876; 8°.

Lese-Verein, akademischer, an der k. k. Universität und k. k. technischen Hochschule in Graz: VIII. Jahresbericht. Graz, 1875; 8°.

Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt. 21. Band. 1875. XII. Heft, nebst Ergänzungsheft Nr. 44. Gotha; 4°.

Reumont, Alfred von, Geschichte Toscana's seit dem Ende des florentinischen Freistaates. I. Band: Die Medici im Jahre 1530—1737. Gotha, 1876; 8°.

Revue politique et littéraire et Revue scientifique de la France et de l'étranger. Ve Année, 2e Série, Nrs. 27—28. Paris, 1876; 4°.

Sammlungen, Die — der vereinten Familien- und Privat-Bibliothek Sr. Maj. des Kaisers. II. Bandes 1. Abthlg. Wien, 1875; Folio.

Society, The Royal, of Edinburgh: Transactions. Vol. XXVII. Part II. For the Session 1873-74. 4°. — Proceedings. Vol. VIII. Nrs. 87—89. Session 1873/74. 8°.

The Royal, of Victoria: Transactions. Vol. XI. Melbourne, 1874; 8°.

Special-Karte von Oesterreich-Ungarn. 18 Blätter in Folio.

Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen: Mittheilungen. XII. Jahrgang. Nr. 3—6; XIII. Jahrgang. Nr. 1—6; XIV. Jahrgang. Nr. 1 & 2. Prag, 1874 & 1875; gr. 8°. — XII. und XIII. Jahresbericht. 1873/74 und 1874/75. Prag; 8°. — Carl Leeder, Beiträge zur Geschichte von Arnau. Prag, 1873; 8°. — Adalbert Horawitz, Caspar Bruschius. Prag & Wien, 1874; 8°.

Verein für hamburgische Geschichte: Zeitschrift. N. F. III. Bandes, 4. Heft. Hamburg, 1875; 8°.

II. SITZUNG VOM 19. JÄNNER 1876.

Herr P. J. Wichner in Admont spricht den Dank aus für die zur Drucklegung des Urkundenbuches seiner ‚Geschichte des Stiftes Admont von 1178 bis 1297' bewilligte Subvention.

Die akademische Lesehalle zu Czernowitz dankt für die Betheilung mit dem ‚Anzeiger' und einigen andern akademischen Publicationen.

Das w. M. Herr Dr. August Pfizmaier übersendet eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung unter dem Titel: ‚Ueber japanische geographische Namen. II. Abtheilung'.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

D'Arbois de Jubainville, H., Les Celtes, les Galates, les Gaulois. Paris, 1875; 8°.

Bergwerksbetrieb, Der —, Oesterreichs im Jahre 1874. I. Tabellarischer Theil; II. Berichtlicher Theil. Wien, 1875; kl. 4°.

Bühler, Georg, Bombay Sanskrit Series. Nr. XIV. Vikramânkadevacharita. Bombay, 1875; 8°.

Gesellschaft, k. k. geographische, in Wien: Mittheilungen. Band XVIII (neuer Folge VIII). Nr. 12. Wien, 1875; 8°.

Hortis, Attilio, Giovanni Boccacci, ambasciatore in Avignone e Pileo du Prata; proposto da' Fiorentini a patriarca di Aquileia. Trieste, 1875; 4°.

Luschin, Arnold, Schaustück des Grafen Carl Ludwig von Sulz. — Halbe Turnose der Stadt Thann im Elsass. — Zur baierischen Münzkunde. Eine Hypothese. (Separatabdrücke aus der ‚numismatischen Zeitschrift' 1872 und 1873). 8°.

Pichler, Fritz, Juno martialis. (Aus der ‚numismatischen Zeitschrift' 1873.) 8°.

Report, Annual, of the Trustees of the Astor Library of the City of New-York. Albany, 1875; 8°.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'étranger'. Ve Année, 2e Série. Nr. 29. Paris, 1876; 4°.

Verein, siebenbürgischer, für romanische Literatur und Cultur des romanischen Volkes: Transilvania. Anulu VIII, Nr. 23—24. (1875); Anulu IX, Nr. 1 (1876). Kronstadt; 8°.

— für hamburgische Geschichte: Zeitschrift. N. F. III. Band, 4. Heft. Hamburg, 1875; 8°.

Ueber japanische geographische Namen.

Von

Dr. August Pfizmaier,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

II. Abtheilung.

Diese Abhandlung liefert als Ergänzung zu der I. Abtheilung sämmtliche in den alten Zeiten üblichen Namen der Kreise und Districte der Reiche *No-to*, *Jetsu-tsiû*, *Jetsi-go* und *Sa-to*, ferner der Reiche des Nordens der Berge *(san-in-dò)*, des Südens der Berge *(san-jò-dò)*, des südlichen Meeres *(nan-kai-dò)* und des westlichen Meeres *(sai-kai-dò)*.

Als Anhang folgt ein Verzeichniss der alten Namen der vorzüglichsten japanischen Aemter sammt Erklärungen.

Reich *No-to.*

Kreis 羽ハ 咀クヒ *Fa-kufi (Fa-gui).*

大オホ 海ミ *Ofomi (O-o-mi).*	高タカ 家ヤ *Taka-ja.*
羽ハ 咀クヒ *Fa-kufi (Fa-gui).*	岡ヲカ 本モト *Woka-moto.*
邑オホ 知チ *Ofo-tsi (O-o-tsi).*	都ツ 知チ *Tsu-tsi.*
荒アラ 木キ *Ara-ki.*	神カム 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 能ノ 登ト *No-to.*

上アサ 日ヒ *Asa-fi.*	下 日 Aussprache fehlt.	越エ 蘇ソ *E-so.*
八ヤ 田タ *Ja-ta.*	加カ 嶋シマ *Ka-sima.*	與ヨ 木キ *Jo-ki.*

熊クマ 來キ *Kuma-ki.* 長ナカ 濱ハマ *Naka-fama (Naga-fama).*
神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 鳳フ 至シ *Fufu-si (Fû-si).*

櫛クシ 、 *Kusi-si.* 小ヲ 屋ヤ *Ko-ja.* 待マチ 野ノ *Matsi-no.*
餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 珠ス 洲ス *Su-su (Su-zu).*

日ヒ 置キ *Fi-ki.* 草クサ 見ミ *Kusa-mi.*
若ワカ 倭ヤマト *Waka-jamato.* 大 足 Aussprache fehlt.
餘 戸 Aussprache fehlt.

Reich *Jetsu-tsiû.*

Kreis 礪ト 波ナミ *To-nami.*

川カハ 上カミ *Kafa-kami (Kawa-kami).* 八ヤ 田タ *Ja-ta.*
川カハ 合アヒ *Kafa-afi (Kawa-ai).* 羽ハ 師シ *Faja-si.*
長ナカ 岡ヲカ *Naka-woka (Naga-woka).*
大オホ 岡ヲカ *Ofo-woka (O-o-woka).*
高タカ 楊ホキ *Taka-foki (Taka-boki).* 陽 知 Aussprache fehlt.
三ミ 野ノ *Mi-no* 意 悲 Aussprache fehlt.
大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).* 小ヲ 野ノ *Wo-no.*

Kreis 射イ 水ミヅ *I-mitsu (I-midzu).*

阿ア 努ノ *A-no.* 宇ウ 納ナミ *U-nami.* 古フル 江エ *Furu-je.*
布ヌノ 西シ *Nuno-nisi.* 三ミ 嶋シマ *Mi-sima.* 伴トモ *Tomo.*
布ヌノ 師シ *Nuno-si.* 川カハ 口クチ *Kafa-kutsi (Kawa-gutsi).*
櫛クシ 田タ *Kusi-ta (Kusi-da).* 塞セキ 口クチ *Seki-kutsi (Seki-gutsi).*

Kreis 婦フ 負ヒ *Nu-fi.*

高タカ 野ノ *Taka-no.* 小ヲ 子コ *Tsijisa-ko (Tsi-isa-go).*
大オホ 山ヤマ *Ofo-jama (O-o-jama).*

菅ス田タ *Suka-ta (Suga-da).* 日ワ理リ *Watari.*
川カハ合アヒ *Kafa-afi (Kawa-ai).* 大垂 Aussprache fehlt.
高タカ島シマ *Taka-sima.* 岡ヲカ本モト *Woka-moto.*
餘戸 Aussprache fehlt.

Kreis 新ニヰ川カハ *Nifu-kafa (Ni-i-gawa).*

長ハ谷セ *Fa-se.* 志シ麻マ *Si-ma.*
石イハ勢セ *Ifa-se (Iwa-se).* 大オホ荊ブフ *Ofo-jafu (O-o-jabu).*
大部 Aussprache fehlt. 車クルマ持モチ *Kuruma-motsi.*
鳥ト取トリ *To-tori.* 布留 Aussprache fehlt.
佐サ味ヒ *Sa-fi (Sa-bi).* 川カハ枯カレ *Kafa-kare (Kawa-kare).*

Reich *Jetsi-go.*

Kreis 頸クヒ城キ *Kufi-ki (Kubi-ki).*

沼ヌノ川カハ *Nuno-kafa (Nuno-kawa).* 都ツ宇 *Tsu.*
栗クリ原ハラ *Kuri-fara (Kuri-wara).* 原アラ木キ *Ara-ki.*
板イタ倉クラ *Ita-kura.* 高タカ津ツ *Taka-tsu.*
物モノ部ヘ *Mono-fe (Mono-be).* 五イ公キミ *I-kimi*
夷ヒナ守モリ *Fina-mori.* 佐サ味ミ *Sa-mi.*

Kreis 三ミ島シマ *Mi-sima.*

三ミ島シマ *Mi-sima.* 高タカ家ヤ *Taka-ja.* 多タ岐キ *Ta-ki.*

Kreis 魚イヲ沼ノ *Iwo-no.*

賀カ禰ネ *Ka-ne.* 那ナ珂カ *Na-ka.*
刺上 Aussprache fehlt. 千チ屋ヤ *Tsi-ja.*

Kreis 古コ志シ *Ko-si.*

大オホ家ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).* 栗家 Aussprache fehlt.
文フム原ハラ *Fumu-fara (Fun-bara).* 夜ヤ麻マ *Ja-ma.*

Kreis 蒲カハ 原ハラ *Kama-fara (Kan-bara).*

日ヒ 置オキ *Fi-oki.* 櫻サク 井ヰ *Sakura-wi (Sakura-i).*
勇イク 禮レ *Iku-re.* 青アヲ 海ミ *Aomi.*
小ヲ 伏ミ *Wo-fusi.*

Kreis 磐イハ 船フネ *Iwa-fune (Iwa-bune).*

佐サ 伯ヘキ *Sa-feki.* 山ヤマ 家カ *Jama-ka.*
利 波 Aussprache fehlt. 坂サカ 井ヰ *Saka-wi (Saka-i).*
餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 沼ヌ 垂タリ *Nu-tari.*

足アス 羽ハ *Asu-fa (Asu-wa).* 沼ヌ 垂タリ *Nu-tari.*
賀カ 地チ *Ka-tsi.*

Reich *Sa-do.*

Kreis 羽ウ 茂モ *U-mo.*

越コシ 太タ *Kosi-ta.* 大オホ 目メ *Ofo-me (O-o-me).*
駄 太 Aussprache fehlt. 菅スガ 生フ *Suga-fu.*
八ヤ 桑クハ *Ja-kufa (Ja-kuwa).* 松マツ 前サキ *Matsu-saki.*
星ホシ 越コシ *Fosi-kosi.* 高タカ 家ヘ *Takafe (Takaje).*
水ミナ 湊ト *Mina-ja.*

Kreis 雜サハ 太タ *Safa-ta (Sawa-ta).*

岡ヲカ *Woka.* 石イシ 田タ *Isi-ta (Isi-da).* 與ヨ 知チ *Jo-tsi.*
高タケ 家ヘ *Takefe (Takeje).* 八ヤ 多タ *Ja-ta.*
竹タケ 田タ *Take-ta (Take-da).* 小ヲ 野ノ *Wo-no.*
雜サハ 田タ *Safa-ta (Sawa-da).*

Kreis 賀カ 茂モ *Ka-mo.*

升 栗 Aussprache fehlt. 賀カ 茂モ *Ka-mo.*
動 知 Aussprache fehlt. 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
佐サ 爲ヰ *Sa-wi (Sa-i).*

Reich *Tan-ba.*

Kreis 桑クハ 田タ *Kufa-ta (Kuwa-da).*

小ヲ 川カハ *Wo-kafa (Wo-kawa).* 桑クハ 田タ *Kufa-ta (Kuwa-da).*
漢アヤ 部ベ *Aja-fe (Aja-be).*
宗ソ 我カ 部ベ *So-ka-fe (So-ga-be).*
川カハ 人ムモ *Kafa-muto (Kawando).*
荒アラ 部ベ *Ara-fe (Ara-be).* 池イケノ 邊ベ *Ike-no fe.*
弓ユ 削ケ *Ju-ke.* 山ヤマ 國クニ *Jama-kuni.*
有 頭 Aussprache fehlt. 横ヨコ 作ツクリ *Joko-tsukuri.*
佐サ 伯キ *Sa-feki.*

Kreis 船フナ 井ヰ *Funa-wi (Funa-i).*

刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).* 志シ 麻マ *Si-ma.*
船フナ 井ヰ *Funa-wi (Funa-i).* 出 鹿 Aussprache fehlt.
田タ 原ハラ *Ta-fara (Ta-wara).* 餘 戸 Aussprache fehlt.
城ニヤ 崎サキ *Mija-saki.* 野ノ 口クチ *No-kutsi (No-gutsi).*
須ス 知チ *Su-tsi.* 鼓ツヽミ 打ウチ *Tsutsumi-utsi.*
木 前 Aussprache fehlt.

Kreis 多タ 紀キ *Ta-ki.*

草クサノ 上カミ *Kusa-no kami.* 宗ソカ 部ベ *Soka-fe (Soga-be).*
眞マ 繼ツク *Ma-tsuku (Ma-tsugu).*
河カフ 内チ *Kafutsi (Kawatsi).*
神カハ 田タ *Kama-ta (Kan-da).* 榛 原 Aussprache fehlt.
餘 戸 Aussprache fehlt. 日ヒ 眞オキ *Fi-oki.*

Kreis 氷ヒ 上カミ *Fi-kami.*

前サキ 山ヤマ *Saki-jama.* 竹タケ 田タ *Take-ta (Take-da).*
美ミ 和ワ *Mi-wa.* 春カスカ 部ベ *Kasuka-fe (Kasuga-be).*
船フナ 城キ *Funa-ki.* 佐サ 沼ヌマ *Sa-numa.*

伊イ 中ナカ *I-naka.* 賀カ 茂モ *Ka-mo.* 氷ヒ 上カミ *Fi-kami.*
石イソ 生フ *Iso-fu.* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 天アマ 田タ *Ama-ta (Ama-da).*

六 部 Aussprache fehlt. 土ハ 師シ *Fa-si.*
宗ソカ 部ベ *Soka-fe (Soga-be).* 雀サヽキ 部ベ *Sasa-fe (Sasa-be).*
和ワ 久ク *Wa-ku.* 拜ハヤ 師シ *Faja-si.*
奮 我 Aussprache fehlt. 川カハ 口クチ *Kafa-kutsi (Kawa-gutsi).*
夜 久 Aussprache fehlt. 神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 何イカル 鹿カ *Ikaru-ka.*

賀カ 美ミ *Ka-mi.* 拜ハヤ 師シ *Faja-si.* 八ヤ 田タ *Ja-ta.*
吉ヨシ 美ミ *Josi-mi.* 物モノ 部ベ *Mono-fe (Mono-be).*
吾 雀 Aussprache fehlt. 小ヲ 幡ハタ *Wo-fata.*
高 殿 Aussprache fehlt.
和キサイチ 部ベ *Kisai-tsi-fe (Kisai-tsi-be).*
栗クリ 村ムラ *Kuri-mura.* 高タカ 津ツ *Taka-tsu.*
志シ 麻マ *Si-ma.* 文 井 Aussprache fehlt.
後 部 Aussprache fehlt. 餘 戸 Aussprache fehlt.
三ミ 方カタ *Mi-kata.*

Reich *Tan-go.*

Kreis 加カ 佐サ *Ka-sa.*

志シ 樂ラク *Si-tara (Si-dara).* 高タカ 橋ハシ *Taka-fasi.*
大オホ 內ウチ *Ofo-utsi (O-o-utsi).* 田タ 造ツクリ *Ta-tsukuri.*
餘 戸 Aussprache fehlt. 凡オフシ 海アマ *Ofusi-ama.*
志 託 Aussprache fehlt. 有アリ 道ミチ *Ari-mitsi.*
川カハ 守モリ *Kafa mori (Kawa-mori).*
神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 與謝 *Jo-sa.*

宮津 *Mija-tsu.* 日眞 *Fi-oki.*
拜師 *Faja-si.* 物部 *Mono-fe (Mono-be).*
山田 *Jama-ta (Jama-da).* 謁叡 Aussprache fehlt.
神戶 *Kamu-fe (Kamu-be).*

Kreis 丹波 *Tani-fa (Tan-ba).*

大野 *Ofo-no (O-o-no).*
新沼 *Nifi-numa (Ni-i-numa).*
丹波 *Tani-fa (Tan-ba).* 周枳 *Su-ki.*
三重 *Mi-fe (Mi-je).* 神戶 *Kamu-fe (Kan-be).*
口枳 Aussprache fehlt.

Kreis 竹野 *Taka-no.*

木津 *Ko-tsu.* 納野 *Iru-no.*
鳥取 *To-tori.* 小野 *Wo-no.*
間人 *Fasi-muto (Fasindo)* oder *Ma-uto (Ma-udo).*
竹野 *Taka-no.*

Kreis 熊野 *Kuma-no.*

田村 *Ta-mura.* 佐濃 *Sa-no.*
川上 *Kafa-kami (Kawa-kami).*
海部 *Ama-fe (Ama-be).* 久美 *Ku-mi.*

Reich *Tadzi-ma.*

Kreis 朝來 *Asa-ko.*

朝來 *Asa-ko.* 山口 *Jama-kutsi (Jama-gutsi).*
桑市 *Kufa-itsi (Kuwa-itsi).* 伊田 *I-ta.*
賀都 *Ka-tsu.* 東河 *To-ka.*
朝來 *Asa-ko.* 粟鹿 *Afa-ka (Awa-ka).*
磯部 *Iso-fe (Iso-be).*

Kreis 養ヤ 父フ *Ja-fu (Ja-bu).*

糸イト 井ヰ *Ito-wi (Ito-i).* 石イサ 和ワ *Isa-wa.*
養ヤ 父フ *Ja-fu (Ja-bu).* 輕カル 部ベ *Karu-fe (Karu-be).*
大オホ 屋ヤ *Ofo-ja (O-o-ja).* 三ミ 方カタ *Mi-kata.*
遠トホ 屋ヤ *Tofo-ja (Towo-ja).* 養ヤ 耆キ *Ja-ki.*
淺アサ 間マ *Asa-ma.* 遠佐 Aussprache fehlt.

Kreis 出イツ 石シ *Itsusi (Idzusi).*

小ヲ 坂サカ *Wo-saka.* 安ア 美ミ *A-mi.*
出イツ 石シ *Itsusi (Idzusi).* 室ムロ 野ノ *Muro-no.*
埴ハニ 野ノ *Fani-no.* 高タカ 橋ハシ *Taka-fasi.*
資シ 母モ *Si-mo.*

Kreis 氣ケ 多タ *Ke-ta.*

太タ 多、 *Ta-ta.* 三ミ 方カタ *Mi-kata.*
樂サヽノ 前クマ *Sasa-no kuma.* 高タカ 田タ *Taka-ta (Taka-da).*
日ヒ 直オキ *Fi-oki.* 高タカ 生フ *Taka-fu.*
狹サ 沼ノ *Sa-no.* 賀カ 陽ヤ *Ka-ja.*

Kreis 城キノ 崎サキ *Ki-no saki.*

新ニフ 田タ *Nifu-ta (Nitta).* 城キノ 崎サキ *Ki-no saki.*
三ミ 江エ *Mi-je.* 奈ナ 佐サ *Na-sa.*
田タ 結ユフ *Ta-tafu.* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 美ミ 舍ノミ *Mi-kumi (Mi-gumi).*

佐サ 須ス *Sa-su.* 竹タカ 野ノ *Taka-no.*
香カ 住スミ *Ka-sumi.* 美ミ 舍ノミ *Mi-kumi (Mi-gumi).*
長ナヽ 井ヰ *Naka-wi (Naga-i).* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 三ミ 方カタ *Mi-kata.*

久ク 斗ト *Ku-to.*
二フタ 方カタ *Futa-kata.*
田タ 公キミ *Ta-kimi.*
大オホ 庭ハ *Ofo-mafa (O-o-mwa).*
陽 口 Aussprache fehlt.
刀 岐 Aussprache fehlt.
熊クマ 野ノ *Kuma-no.*
温ユ 泉 *Ju.*

Kreis 七シツ 美ミ *Sitsu-mi.*

免ト 束ツカ *To-tsuka.*
七シツ 美ミ *Sitsu-mi.*
小ヲ 代シロ *Wo-siro.*
射イ 添ソフ *I-sofu.*
驛 家 Aussprache fehlt.

Reich *Ina-ba.*

Kreis 巨コ 濃ノ *Ko-no.*

蒲カマ 生フ *Kama-fu.*
大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
宇ウ 治チ *U-tsi (U-dzi).*
日ヒ 野ノ *Fi-no.*
罵ト 城キ *To-ki.*
廣ヒロ 田タ *Firo-ta (Firo-da).*

Kreis 法ハフ 美ミ *Fafu-mi.*

大オホ 草カヤ *Ofo-kaja (O-o-kaja).*
石イシ 井ヰ *Isi-wi (Isi-i).*
高タカ 野ノ *Taka-no.*
津ツノ 井ヰ *Tsu-no wi (Tsu-no i).*
稲イナ 羽ハ *Ina-fa (Ina-ba).*
服ハ 部トイ *Fa-tori.*
廣ヒロ 西セ *Firo-se.*

Kreis 八ヤ 上カミ *Ja-kami.*

若ワカ 櫻サクラ *Waka-sakura.*
丹タヂ 比ヒ *Tatsi-fi (Tadzi-i).*
刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).*
日ワタ 理リ *Watari.*
日クサ 部カベ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).*
私チサイ 部チベ *Tsisai-tsi-fe (Tsisai-tsi-be).*
土ハニ 師シ *Fani-si.*
大オホ 江エ *Ofo-je (O-o-je).*

散岐 Aussprache fehlt. 佐サ井ヰ *Sa-wi (Sa-i).*
石シ田タ *Isi-ta (Isi-da).* 曳ヒキ田タ *Fiki-da (Fiki-da).*

Kreis 郤チ頭ツ *Tsi-tsu (Tsi-dzu).*

美成 Aussprache fehlt. 佐サ沼ヌマ *Sa-numa.*
土ハ師シ *Fa-si.* 日クサ部ベ *Kusa-fe (Kusa-be).*
三ミ田タ *Mi-ta.*

Kreis 邑オフ美ミ *Ofu-mi (Ô-mi).*

美ミ和ワ *Mi-wa.* 古フル市チ *Furu-tsi.*
品ホム治チ *Fomu-tsi (Fom-dzi).* 鳥ト取トリ *To-tori.*
邑オホ美ミ *Ofo-mi (Ofu-mi).*

Kreis 高タカ草クサ *Taka-kusa.*

神カム戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).* 委シ文トリ *Si-tori.*
味アヂ野ノ *Atsi-no (Adzi-no).* 古フル海ミ *Furumi.*
能ノ美ミ *No-mi.* 布勢 Aussprache fehlt.
野ノ坂サカ *No-saka.*
刑オホサ部カベ *Omusa-kafe (Omsa-kabe, Osa-kabe).*

Kreis 氣ケ多タ *Ke-ta.*

大オホ原ハラ *Ofo-fara (O-o-fara).* 坂サカ本モト *Saka-moto.*
口クチ沼ヌマ *Kutsi-numa.* 勝カツ見ミ *Katsu-mi.*
大オホ坂サカ *Ofo-saka (O-o-zaka).* 日ヒ直オキ *Fi-oki.*
勝カツ部ベ *Katsu-fe (Katsu-be).*

Reich *Fò-ki.*

Kreis 河カハ村ムラ *Kafa-mura (Kawa-mura).*

笏賀 Aussprache fehlt. 舎ト人テリ *Tomeri.*
多駄 Aussprache fehlt. (土ト眞) 見 Aussprache fehlt.

日クサ下カベ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).*
河カハ村ムラ *Kafa-mura (Kawa-mura).*
竹タケ田ダ *Take-ta (Take-da).* 三 朝 Aussprache fehlt.

Kreis 久ク米メ *Ku-me.*

八ヤツ代シロ *Ja-tsu siro.* 立タチ縫マヒ *Tatsi-nufi (Tatsi-nui).*
山ヤマ守モリ *Jama-mori.* 大オホ鴨カモ *Ofo-kamo (O-o-kamo).*
小コ鴨カモ *Ko-kamo.* 久ク米メ *Ku-me.*
勝カツ部ベ *Katsu-fe (Katsu-be).* 神カミ代シロ *Kami-siro.*
下シモノ神カミ *Simo-no kami.* 上カミノ神カミ *Kami-no kami.*

Kreis 八ヤ橋ハシ *Ja-fasi.*

方カタ見ミ *Kata-mi.* 由ユ良ラ *Ju-ra.*
荒アラ木キ *Ara-ki.* 古 布 Aussprache fehlt.
八ヤ橋ハシ *Ja-fasi.* (炊キ昆) 津 Aussprache fehlt.

Kreis 汗アセ入リ *Aseri.*

束ツカ積ツミ *Tsuka-tsumi.* 汗アセ入リ *Aseri.*
奈ナ和ワ *Na-wa.* 尺 度 Aussprache fehlt.
高タカ住スミ *Taka-sumi.* 新ニヒ井ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).*

Kreis 會アフ見ミ *Afu-mi.*

日クサ下カベ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).* 細ホソ見ミ *Foso-mi.*
美ミ濃ノ *Mi-no.* 安アツ曇ミシ *Atsusi.*
巨コ勢セ *Ko-se.* 蚊アカ屋ヤ *Kamu-ja (Kan-ja).*
天 萬 Aussprache fehlt. 千チ太タ *Tsi-ta.*
會アフ見ミ *Afu-mi.* 星ホシ川カハ *Fosi-kafa (Fosi-kawa).*
鴨カモ部ベ *Kamo-fe (Kamo-be).* 半 生 Aussprache fehlt.

Kreis 日ヒ野ノ *Fi-no.*

野ノ上カミ *No-kami.* 葉 侶 Aussprache fehlt.
神カミ戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).* 阿ア太タ *A-ta.*
武ム庫コ *Mu-ko.* 日ヒ野ノ *Fi-no.*

Reich *Idzumo.*

Kreis 能ノ義キ *No-ki (No-gi).*

舍 代 Aussprache fehlt.　安 來 Aussprache fehlt.
楯タテ 縫ヌヒ *Tate-nufi (Tate-nui).*
口クチ 縫ヌヒ *Kutsi-nufi (Kutsi-nui).*　室ヤ 代シロ *Ja-siro.*
山ヤマ 國クニ *Jama-kuni.*　母 理 Aussprache fehlt.
野ノ 城キ *No-ki.*　賀カ 茂モ *Ka-mo.*
神カム 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 意オ 宇ウ *O-u.*

完 道 Aussprache fehlt.　來 待 Aussprache fehlt.
拜ハヤ 志シ *Faja-si.*　神カム 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).*
忌イム 部ヘ *Imu-fe (Imi-be, In-be).*　山 伐 Aussprache fehlt.
大オホ 草クサ *Ofo-kusa (O-o-kusa).*　筑 陽 Aussprache fehlt.

Kreis 島シマ 根ネ *Sima-ne.*

朝 酌 Aussprache fehlt.　山ヤマ 口クチ *Jama-kutsi (Jama-gutsi).*
千 染 Aussprache fehlt.　美 保 Aussprache fehlt.
方 結 Aussprache fehlt.　賀カ 知チ *Ka-tsi.*
多々 久ク *Ta-ku.*　生 馬 Aussprache fehlt.
法 吉 Aussprache fehlt.　千 酌 Aussprache fehlt.

Kreis 秋アイ 鹿カ *Ai-ka.*

惠 曇 Aussprache fehlt.　多々 太、 *Ta-ta.*
大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*　伊イ 農ノ *I-no.*

Kreis 楯タテ 縫ヌヒ *Tate-nufi (Tate-nui).*

佐 香 Aussprache fehlt.　楯タテ 縫ヌヒ *Tate-nufi (Tate-nui).*
玖 澤 Aussprache fehlt.　沼ヌマ 田タ *Numa-ta (Numa-da).*

Kreis 出イヅ 雲モ *Itsumo (Idzumo).*

建タケ 部ハベ *Take-mufe (Take-mube).* 漆ヌリ 沼ヌマ *Nari-numa.*
河カフ 内チ *Kafutsi (Kawatsi).* 出イヅ 雲モ *Itsumo (Idzumo).*
許 筑 Aussprache fehlt. 伊イ 勢セ *I-se.*
美 談 Aussprache fehlt. 宇ウ 賀カ *U-ka (U-ga).*

Kreis 神カム 門ト *Kamu-to (Kan-to).*

朝アサ 山ヤマ *Asa-jama.* 日ヒ 直オキ *Fi-oki.*
鹽シホ 沼ヌマ *Sifo-numa (Siwo-numa).* 商 岸 Aussprache fehlt.
南 佐 Aussprache fehlt. 多 伏 Aussprache fehlt.
伊 秩 Aussprache fehlt. 狹 結 Aussprache fehlt.
古 志 Aussprache fehlt. 巴 狹 Aussprache fehlt.
八ヤ 野ノ *Ja-no.*

Kreis 飯イヒ 石シ *Ifi-si (I-i-si).*

能 石 Aussprache fehlt. 三 屋 Aussprache fehlt.
草クサ 原ハラ *Kusa-fara (Kusa-wara).* 飯イヒ 石シ *Ifi-si (I-i-si).*
多タ 禰チ *Ta-ne.* 田 井 Aussprache fehlt.
須ス 佐サ *Su-sa.* 波ハ 多タ *Fa-ta.*
來 島 Aussprache fehlt.

Kreis 仁ニイ 多タ *Ni-i-ta (Nitta).*

三 處 Aussprache fehlt. 布フ 勢セ *Fu-se.*
漆 仁 Aussprache fehlt. 三ミ 澤サハ *Mi-safa (Mi-sawa).*
阿ア 位ヰ *A-wi (A-i).* 橫ヨコ 山ヤマ *Joko-jama.*

Kreis 大オホ 原ハラ *Ofo-fara (O-o-fara).*

神カム 原ハラ *Kamu-fara (Kan-bara).* 屋 裏 Aussprache fehlt.
湖 海 Aussprache fehlt. 佐 世 Aussprache fehlt.

阿ア用ヨ *A-jo.* 來次 Aussprache fehlt.
斐甲 Aussprache fehlt. 大オホ原ハラ *Ofo-fara (O-o-fara).*

Reich *Iwa-mi.*

Kreis 安ア濃ノ *A-no.*

波ハ禰ネ *Fa-ne.* 刺鹿 Aussprache fehlt.
安ア濃ノ *A-no.* 靜間 Aussprache fehlt.
高タカ田タ *Taka-ta (Taka-da).* 川舍 Aussprache fehlt.
邑陁 Aussprache fehlt. 佐サ波ハ *Sa-fa (Sa-ba).*

Kreis 邇ニ摩マ *Ni-ma.*

託タク農ノ *Taku-no.* 大オホ國クニ *Ofo-kuni (O-o-kuni).*
湯ユ泉 *Ju.* 杵ツ道チ *Tsu-tsi.*
大オホ家イヘ *Ofo-ife (O-o-ije).* 羂治 Aussprache fehlt.

Kreis 那ナ賀カ *Na-ka.*

都ツ農ノ *Tsu-no.* 都ツ於オ *Tsu-o.*
石イハ見ミ *Ifa-mi (Iwa-mi).* 周ス布フ *Su-fu.*
杵キ束ツカ *Ki-tsuka.* 伊イ甘カム *I-kama (I-kan).*
久ク佐サ *Ku-sa.*

Kreis 邑オホ知チ *Ofo-tsi (Ofu-tsi, Ô-tsi).*

神カミ稻シロ *Kama-siro.* 邑オフ美ミ *Ofu-mi.*
櫻サクラ井ヰ *Sakura-wi (Sakura-i).* 都ツ賀カハ *Tsu-ka-fa.*
佐サ波ハ *Sa-fa (Sa-ba).*

Kreis 美ミ濃ノ *Mi-no.*

都ツ茂モ *Tsu-mo.* 苓氣 Aussprache fehlt.
山ヤマ田タ *Jama-ta (Jama-da).*
山ヤマ前サキ *Jama saki (Jama-zaki).*

大オホ 農ノ *Ofo-no (O-o-no).* 美ミ 濃ノ *Mi-no.*
小ヲ 野ノ *Wo-no.* 益マス 田タ *Masu-ta (Masu-da).*

Kreis 鹿カノ 足アシ *Ka-no asi.*

鹿カノ 足アシ *Ka-no asi.* 能ノ 濃ノ *No-no.*

Reich *O-ki.*

Kreis 知チ 夫フリ *Tsi-furi.*

宇ウ 良ラ *U-ra.* 由ユ 良ラ *Ju-ra.* 三ミ 田タ *Mi-ta.*

Kreis 海ア 部マ *A-ma.*

布フ 勢セ *Fu-se.* 海ア 部マ *A-ma.*
佐 作 Aussprache fehlt.

Kreis 周ス 吉キ *Su-ki.*

賀カ 茂モ *Ka-mo.* 奄アム 可カ *Amu-ka.*
新ニヒ 野ノ *Nifi-no (Ni-i-no).*

Kreis 隠オ 地チ *O-tsi.*

都ツ 麻マ *Tsu-ma.* 河カハ 内チ *Kamutsi (Kawatsi).*
武 良 Aussprache fehlt.

Reich *Fari-ma.*

Kreis 明アカ 石シ *Akasi.*

葛フチ 江エ *Futsi-je (Fudzi-je).* 明アカ 石シ *Akasi.*
住スミ 吉ジシ *Sumi-josi.* 神カムス 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*
邑オフ 美ミ *Ofu-mi.* 垂タレ 見ミ *Taru-mi.*
神カムス 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 賀カ 古コ *Ka-ko.*

望マカ 理リ *Makari.* 長ナカ 田タ *Naka-ta (Naga-da).*
住スミ 吉ジシ *Sumi-josi.* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 印イ 南ナミ *I-nami.*

大オホ 國クニ *Ofo-kuni (O-o-kuni).* 益 氣 Aussprache fehlt.
舍 藝 Aussprache fehlt. 餘 戸 Aussprache fehlt.
佐 突 Aussprache fehlt.

Kreis 飾シカ 磨マ *Sika-ma.*

菅スカ 生フ *Suka-fu (Suga-fu).* 餘 戸 Aussprache fehlt.
英ア 賀カ *A-ka.* 伊イ 和ワ *I-wa.*
辛カラ 室ムロ *Kara-muro.* 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
英ア 保ホ *A-fo.* 三ミ 野ノ *Mi-no.*
穴ア 無ナシ *A-nasi.* 迎イ 達タチ *I-tatsi.*
巨コ 智チ *Ko-tsi.* 平ヒラ 野ノ *Fira-no.*
草クサノ 上カミ *Kusa-no kami.* 周ス 智チ *Su-tsi.*

Kreis 揖イヒ 保ホ *Ifi-fo (I-fo, I-wo).*

栗クル 栖ス *Kuru-su.* 香カコ 山ヤマ *Kako-jama (Kago-jama).*
越コシ 部ベ *Kosi-fe (Kosi-be).*
林ハヤシ 田ダ *Fajasi-da (Fajasi-da).*
桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).* 布フ 勢セ *Fu-se.*
上カムツ 岡ヲカ *Kamu-tsu woka.* 揖イヒ 保ホ *Ifi-fo (I-fo).*
大オフ 市チ *Ofu-tsi.* 大オホ 田ダ *Ofo-da (O-o-da).*
新ニヒ 田ダ *Nifi-da (Ni-i-da).* 餘 戸 Aussprache fehlt.
浦ウラ 上カミ *Ura-kami.* 小ヲ 宅イヘ *Wo-ife (Wo-ije).*
廣ヒロ 山ヤマ *Firo-jama.* 大オホ 宅ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).*
石イハ 見ミ *Ifa-mi (Iwa-mi).* 中ナカ 臣トミ *Naka-tomi.*
神カムヘ 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 赤アカ 穗ホ *Aka-fo.*

坂サカ 越コヘ *Saka-kofe (Saka-koje).* 八ヤ 野ノ *Ja-no.*
大オホ 原ハラ *Ofo-fara (O-o-fara).* 笊 磨 Aussprache fehlt.

野ノ 磨マ *No-ma.* 周 勢 Aussprache fehlt.
高タカ 田タ *Taka-ta (Taka-da).* 飛 取 Aussprache fehlt.

Kreis 佐サ 用ヨ *Sa-jo.*

佐サ 用ヨ *Sa-jo.* 江エ 川カハ *Je-kafa (Je-kawa).*
廣ヒロ 岡ヲカ *Firo-woka.* 速ハヤ 瀬セ *Faja-se.*
柏カシハ 原ハラ *Kasifa-fara (Kasiwa-bara).*
大オホ 田タ *Ofo-ta (O-o-ta).*
中ナカ 川カハ *Naka-kafa (Naka-gawa).* 宇ウ 野ノ *U-no.*

Kreis 完シ 栗サハ *Sisafa (Sisawa, Siso-u).*

三ミ 方カタ *Mi-kata.* 高タカ 家ヘ *Takafe (Takaje).*
比 地 Aussprache fehlt. 狛コマ 野ノ *Koma-no.*
安 志 Aussprache fehlt 石 保 Aussprache fehlt.
伊 和 Aussprache fehlt. 土ヒチ 方カタ *Fitsi-kata.*

Kreis 神カハ 城キ *Kamu-ki.*

埴ハニ 岡ヲカ *Fani-woka.* 蔭カゲ 山ヤマ *Kake-jama (Kage-jama).*
川カハノ 邊ヘ *Kafa-no fe (Kawa-no fe).*
的イハ 部ヘ *I-mufa-fe (I-muwa-be).*
(木＋規)ツキ 田タ *Tsuki-ta (Tsuki-da).*

Kreis 多タ 可カ *Ta-ka.*

荒アラ 田タ *Ara-ta (Ara-da).* 賀カ 美ミ *Ka-mi.*
那ナ 珂カ *Na-ka.* 資シ 母モ *Si-mo.*
黒クロ 田タ *Kuro-ta (Kuro-da).* 蔓 々 Aussprache fehlt.

Kreis 賀カ 茂モ *Ka-mo.*

三ミ 重ヘ *Mi-fe (Mi-je).* 上カミ 鴨カモ *Kami-kamo.*
穂ホ 積ツミ *Fo-tsumi.* 川カハ 内ウチ *Kafa-utsi (Kawa-utsi).*
酒サカ 見ミ *Saka-mi.* 大オホ 神カミ *Ofo-mutsi (O-o-mutsi).*

住吉 *Sumi-josi.* 川合 *Kafa-afi (Kawa-ai).*
夷俘 Aussprache fehlt.

Kreis 美嚢 *Mi-naki (Mi-ki).*
志深 *Si-simi.* 高野ノ *Taka-no.*
平野ノ *Fira-no.* 吉川 *Jo-kafa (Jo-kawa).*
夷浮 Aussprache fehlt.

Reich *Mimasaka.*

Kreis 英多々 *Ai-ta* oder *Je-ta.*
英多々 *Ai-ta.* 閻武 Aussprache fehlt.
吉野ノ *Josi-no.* 大野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
讃甘 Aussprache fehlt. 大原 *Ofo-fara (O-o-fara).*
粟井 *Afa-wi (Awa-i).* 廣井 *Firo-wi (Firo-i).*
楢原 *Nara-fara (Nara-wara).* 林野ノ *Fajasi-no.*
巨勢 *Ko-se.* 川會 *Kafa-afi (Kawa-ai).*

Kreis 勝田々 *Katsu-ta (Katsu-ma-ta).*
勝田々 *Katsu-ta.* 飯岡 *Ifi-woka (I-i-woka).*
鹽湯 *Sifo-ju (Siwo-ju).* 墻月 Aussprache fehlt.
香美 *Kaka-mi.* 吉野ノ *Josi-no.*
廣岡 *Firo-woka.* 豐國 *Tojo-kuni.*
新野ノ *Nifi-no (Ni-i-no).* 賀茂 *Ka-mo.*
廣野ノ *Firo-no.* 河邊 *Kafa-no fe (Kawa-no fe).*
鷹取 *Taka-tori.* 和氣 *Wa-ke.*

Kreis 苫ノ東 *Toma-no fikasi (figasi).*
苫田々 *Toma-ta (Toma-da).* 高野ノ *Taka-no.*
綾部 *Aja-fe (Aja-be).* 美和 *Mi-wa.*
賀和 *Ka-wa.* 賀茂 *Ka-mo.*
林國 Aussprache fehlt. 高倉 *Taka-kura.*

Kreis 苫ト小ノ 西ニシ *Toma-no nisi.*

田タ 中ナカ *Ta-naka.* 田タノ 邊ヘ *Ta-no fe.*
田タ 邑ムラ *Ta-mura.* 布ヌノ 原ハラ *Nuno-fara (Nuno-wara).*
能 雞 Aussprache fehlt. 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
香カヾ 美ミ *Kaka-mi.*

Kreis 久ク 米メ *Ku-me.*

大オホ 井ヰ *Ofo-wi (O-o-i).* 倭シ 文トリ *Si-tori.*
錦ニシ 織コリ *Nisi-kori.* 長ナカ 岡ヲカ *Naka-woka (Naga-woka).*
賀カ 美ミ *Ka-mi.* 弓ユ 削ケ *Ju-ke.*
久ク 米メ *Ku-me.*

Kreis 大オホ 庭ハヽ *Ofo-mufa (O-o-muwa, O-o-ba).*

大オホ 庭ハヽ *Ofo-mufa (O-o-ba).* 美ミ 和ワ *Mi-wa.*
河カ 內フチ *Kafutsi (Kawatsi).* 久ク 世セ *Ku-se.*
田タ 原ハラ *Ta-fara (Ta-bara).* 布フ 勢セ *Fu-se.*

Kreis 眞マ 島シマ *Ma-sima.*

垂タル 水ミ *Taru-mi.* 鹿 田 Aussprache fehlt.
大オホ 井ヰ *Ofo-wi (O-o-i).*
栗クリ 原ハラ *Kuri-fara (Kuri-wara).* 美 甘 Aussprache fehlt.
健タケ 部ヘ *Take-fe (Take-be).* 月 田 Aussprache fehlt.
井ヰ 原ハラ *Wi-fara (I-wara).*
高タカ 田タ *Taka-ta (Taka-da).*

Reich *Bi-zen.*

Kreis 和ワ 氣ケ *Wa-ke.*

坂サカ 長ナカ *Saka-naka (Saka-naga).*
藤フヂ 野ノ *Futsi-no (Fudzi-no).* 益マス 原ハラ *Masu-fara.*
新ニフ 田タ *Nifu-ta (Nitta).* 香カヾ 止ト *Kaka-to.*

Kreis 磐梨 *Ifa-nasu (Iwa-nasi).*

和氣 *Wa-ke.* 石生 *Ifa-nasu (Iwa-nasu).*
那磨 *Na-ma.* 肩背 *Kata-se.*
磯名 *Iso-na.* 物部 *Mono-fe (Mono-be).*
物理 *Motorowi (Motoro-i).*

Kreis 邑久 *Ofo-ku (O-o-ku, Ofu-ku).*

邑久 *Ofo-ku (O-o-ku).* 靭負 *Jukefi (Juke-i).*
土師 *Fa-si.* 須惠 *Su-e.*
長沼 *Naka-nu (Naga-nu).* 尾沼 *Wo-nu.*
尾張 *Wo-fari (O-wari).* 杯梨 Aussprache fehlt.
石上 *Isi-no kami.* 服部 *Fa-tori.*

Kreis 赤坂 *Aka-saka.*

周匝 *Su-sai.* 宅美 Aussprache fehlt.
輕部 *Karu-fe (Karu-be).* 高月 *Taka-tsuki.*
鳥取 *To-tori* 葛木 *Katsura-ki (Kadzura-ki).*

Kreis 御野 *Mi-no.*

枚石 *Firasi.* 廣世 *Firo-se.*
出石 *Itsusi (Idzusi).* 御野 *Mi-no.*
伊福 *I-fuka.* 津島 *Tsu-sima.*

Kreis 津高 *Tsu-taka.*

驛家 Aussprache fehlt. 賀茂 *Ka-mo.*
津高 *Tsu-taka.* 健部 *Take-fe (Take-be).*

Kreis 兒嶋 *Ko-sima.*

三家 *Mi-jake.* 都羅 Aussprache fehlt.
賀美 *Ka-mi.* 兒嶋 *Ko-sima.*

Kreis 上カミツ道ミチ *Kamu-tsu mitsi (Kan-mitsi).*

宇ウ 治チ *U-tsi (U-dzi).* 幡ハ 多タ *Fa-ta.*
可カ 知チ *Ka-tsi.* 上カミツ 道ミチ *Kamu-tsu mitsi (Kan-mitsi).*
財 田 Aussprache fehlt. 居 都 Aussprache fehlt.
日クサ 上カベ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).* 那ナ 紀キ *Na-ki.*
寄 田 Aussprache fehlt.

Reich *Bi-tsiñ.*

Kreis 都ツ 宇ウ *Tsu-u.*

河カハ 面モ *Kafa-mo (Kawa-mo).*
撫ナツ 河カハ *Natsu-kafa (Nadzu-kawa).*
深フカ 井ヰ *Fuka-wi (Fuka-i).* 驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 窪クボ 屋ヤ *Kufo-ja (Kubo-ja).*

大オホ 市チ *Ofo-tsi (O-o-tsi).* 阿ア 智チ *A-tsi.*
三ミ 須ス *Mi-su.* (灰＋青) Aussprache fehlt.
眞マ 壁カベ *Ma-kafe (Ma-kabe).*

Kreis 賀カ 夜ヤ *Ka-ja.*

庭ニヒ 妹セ *Nifi-se (Ni-i-se).* 板イタ 倉クラ *Ita-kura.*
足アシ 守モリ *Asi-mori.* 大オホ 井ヰ *Ofo-wi (O-o-i).*
阿ア 宗ソ *A-so.* 服ハ 部トリ *Fa-tori.*
八ヤタ 部ベ *Ja-ta-fe (Ja-ta-be).* 生 足 Aussprache fehlt.
刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).* 日ヒ 羽ハ *Fi-fa (Fi-wa).*
多タ 氣ケ *Ta-ke.* 有ウ 漢マ *U-ma.*
巨コ 勢セ *Ko-se.* 大オホ 石シ *Ofo-si (O-o-si).*

Kreis 下シモツ 道ミチ *Simo-tsu mitsi.*

穗ホ 北イタ *Fo-ita.* 八ヤ 田タ *Ja-ta.*
邇ニ 磨マ *Ni-ma.* 曾ソ 能ノ *So-no.*

秦ハタ 原ハラ *Fata-fara (Fada-wara).* 水ミ 內ノチ *Minotsi.*
釧ク 代シロ *Ku-siro.* 近チカ 似ノリ *Tsika-nori.*
成ナシ 羽ハ *Nasi-fa.* 弟セ 翳 *Se.*
穴アナ 田タ *Ana-ta (Ana-da).* 湯ユ 野ノ *Ju-no.*
河カハノ 邊ヘ *Kafa-no fe (Kawa-no fe).* 吳クレ 妹セ *Kure-se.*
田タ 上カミ *Ta-kami.*

Kreis 淺アサ 口クチ *Asa-kutsi.*

河カハ 智チ *Kafa-tsi (Kawa-tsi).*
間マ 人ハト *Ma-muto (Ma-udo).* 船フナ 穗ホ *Funa-fo.*
占ウラ 見ミ *Ura-mi.* 川カハ 村ムラ *Kafa-mura (Kawa-mura).*
小ヲ 坂サカ *Wo-saka.* 林ハヤシ *Fajasi.*
大オホ 島シマ *Ofo-sima (O-o-sima).*

Kreis 小ヲ 田タ *Wo-ta.*

實ミ 成ナリ *Mi-nari.* 拜ハヤ 慈シ *Faja-si.*
草クサ 壁カヘ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).* 小ヲ 田タ *Wo-ta.*
甲カフ 努ノ *Kafu-no.* 魚イホ 緒ソナ *Ifo-suna (Iwo-suna).*
驛 家 Aussprache fehlt. 出イツ 部ヘ *Itsu-fe (Idzu-be).*

Kreis 後シ 月ツキ *Si-tsuki.*

荏エ 原ハラ *Je-fara (Je-wara).* 縣アカ 主タ *Akata (Agata).*
出イツ 部ヘ *Itsu-fe (Idzu-be).* 足アス 次ハ *Asu-fa.*
驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 哲テ 多タ *Te-ta.*

石イハ 蟹カニ *Ifa-kani (Iwa-gani).*
新ニヒ 見ミ *Nifi-mi (Ni-i-mi).*
神カム 代シロ *Kamu-siro (Kan-siro).* 野ノ 馳チ *No-tsi.*
額ヌカタ 部ベ *Nuka-ta-fe (Nuka-ta-be).*
大オホ 飯イヒ *Ofo-fi (O-o-i).*

Kreis 英ア 賀カ *A-ka.*

中ナカッ 井ヰ *Naka-tsu wi (Naka-tsu i).*
水ミッ 田タ *Mitsu-ta (Midzu-ta).* 皆ア 田タ *A-ta.*
刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).*
丹タヂ 部ベ *Tatsi-fe (Tadzi-be).* 林 郷 Aussprache fehlt.

Reich *Bi-go (Bin-go).*

Kreis 安アス 那ナ *Asu-na.*

安アス 那ナ *Asu-na.* 天 家 Aussprache fehlt.
高 迫 Aussprache fehlt. 三ミ 谿タニ *Mi-tani.*
抜 屋 Aussprache fehlt. 大オホ 坂サカ *Ofo-saka (O-o-zaka).*
驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 深フカ 津ッ *Fuka-tsu.*

中 海 Aussprache fehlt. 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
大オホ 宅ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).*

Kreis 神カメ 石シ *Kame-si.*

神カメ 石シ *Kame-si.* 志 Aussprache fehlt.
高タカ 市チ *Taka-tsi.* 三ミ 坂サカ *Mi-saka.*

Kreis 奴ヌ 可カ *Nu-ka.*

刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).* 道 部 Aussprache fehlt.
斗 意 Aussprache fehlt. 三ミ 上カミ *Mi-kami.*

Kreis 沼ヌマ 隈クマ *Numa-kuma.*

津ッ 宇ウ *Tsu-u.* 赤アカ 坂サカ *Aka-saka.*
春カス 部カベ *Kasu-ka fe (Kasu-ga fe).*
諫イサ 山ヤマ *Isa-jama.*

Kreis 品ホム 治チ *Fomu-tsi (Fon-dzi).*

驛 家 Aussprache fehlt.
品ホム 治チ *Fomu-tsi (Fon-dzi).*
狩カリ 道ミチ *Kari-mitsi.*
佐サ 我カ *Sa-ka (Sa-ga).*
石 茂 Aussprache fehlt.
神カム 田タ *Kamu-ta (Kan-da).*
服 織 Aussprache fehlt.

Kreis 葦アシ 田タ *Asi-ta (Asi-da).*

佐サ 味ミ *Sa-mi.*
廣ヒロ 谿タニ *Firo-tani (Firo-dani).*
葦アシ 浦ウラ *Asi-ura.*
都 禰 Aussprache fehlt.
葦アシ 田タ *Asi-ta (Asi-da).*
驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 甲カフ 奴ノ *Kafu-no (Ka-u-no).*

矢ヤ 野ノ *Ja-no.*
甲カフ 奴ノ *Kafu-no (Ka-u-no).*
田タ 總フサ *Ta-fusa (Ta-busa).*

Kreis 三ミ 上カミ *Mi-kami.*

多タ 可カ *Ta-ka.*
信 敷 Aussprache fehlt.
土ト 木キ *To-ki.*
神カム 代シロ *Kamu-siro (Kan-siro).*
三ミ 上カミ *Mi-kami.*

Kreis 惠エ 蘇ソ *E-so.*

惠エ 蘇ソ *E-so.*
春カス 部カベ *Kasu-ka fe (Kasu-ga be).*
刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).*

Kreis 御ミ 調ツキ *Mi-tsuki (Mi-dzuki).*

伯 多 Aussprache fehlt.
柞ミ 原ハラ *Mi-fara.*
者イツ 度ト *Itsu-to.*
隹カ 質シト *Ka-sito.*
小ヲ 國クニ *Wo-kuni.*
周ヨノ 島シマ *Jono-sima.*
歌ウタノ 島シマ *Uta-no sima.*

Kreis 世セ 羅ラ *Se-ra.*

桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*
大オホ 田タ *Ofo-ta (O-o-ta).*
津ツ 口クチ *Tsu-kutsi (Tsu-gutsi).*
鞆トモ 張ハリ *Tomo-fari.*

Kreis 三ミ 谷タニ *Mi-tani.*

三ミ 谷タニ *Mi-tani.*
江エ 田タ *Je-ta.*
刑オサ 部カベ *Osa-kafe (Osa-kabe).*
松 部 Aussprache fehlt.
額ヌカ 田タ *Nuka-ta (Nuka-da).*

Kreis 三ミ 次ヨシ *Mi-josi.*

上 次 Aussprache fehlt.
下 次 Aussprache fehlt.
播 次 Aussprache fehlt.
布 努 Aussprache fehlt.

Reich *Aki.*

Kreis 沼ヌ 田タ *Nu-ta (Nu-da).*

今イマ 有アリ *Ima-ari.*
船フナ 木キ *Funa-ki.*
眞シン 良ラ *Sin-ra.*
都ツ 宇ウ *Tsu-u.*
沼ヌマ 田タ *Numa-ta (Numa-da).*
安ア 直チカ *A-tsika.*
梨ナシ 葉ハ *Nasi-fa (Nasi-ba).*

Kreis 賀カ 茂モ *Ka-mo.*

賀カ 茂モ *Ka-mo.*
造サウ 果カ *Sa-u-ka.*
入イヒ 農ノ *Ifi-no (I-i-no).*
香カヘ 津ツ *Kaka-tsu.*
大オホ 弓ユミ *Ofo-jumi (O-o-jumi).*
志シ 芳ハ *Si-fa.*
高タカ 屋ヤ *Taka-ja.*
訓ヤマ 養クニ *Jama-kuni.*
木 縣 Aussprache fehlt.

Kreis 安ア 藝キ *A-ki.*

漢 辨 Aussprache fehlt.
河カ 内フチ *Kafutsi (Kawatsi).*
幡ハ 良ラ *Fa-ra.*
船フナ 木キ *Funa-ki.*
安ア 滿マ *A-ma.*
宗 山 Aussprache fehlt.
彌ミ 理リ *Mi-ri.*
田タ 門ト *Ta-to.*
安ア 藝キ *A-ki.*
養ヤ 隈ノ *Ja-no.*
驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 佐サ 伯キ *Sa-feki.*

養我 Aussprache fehlt. 種 (禾+昆) Aussprache fehlt.
緑ミドリ 井ヰ *Mitori-wi (Midori-i).* 若佐 Aussprache fehlt.
伊イ 福フク *I-fuku.* 桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*
海 Aussprache fehlt. (口+替) 濃 Aussprache fehlt.
建管 Aussprache fehlt. 驛家 Aussprache fehlt.
大オホ 町マチ *Ofo-matsi (O-o-matsi).* 土茂 Aussprache fehlt.

Kreis 山ヤマ 縣カタ *Jama-kata (Jama-gata).*

賀カ 茂モ *Ka-mo.* 壬ニ 生フ *Ni-fu.*
山ヤマ 縣カタ *Jama-kata (Jama-gata).*
品ホム 治チ *Fomu-tsi (Fon-dzi).* 宇ウ 岐キ *U-ki.*

Kreis 高タカ 宮ミヤ *Taka-mija.*

刈カハ 田タ *Kamu-ta.* 内ウチ 部ヘ *Utsi-fe (Utsi-be).*
竹タカ 原ハラ *Taka-fara (Taka-wara).* 高タカ 宮ミヤ *Taka-mija.*
丹タム 比ヒ *Tamu-fi (Tan-fi).* 訓クル 氣ヘキ *Kuru-feki.*

Kreis 高タカ 田タ *Taka-ta (Taka-da).*

三ミ 田タ *Mi-ta.* 豊ト 島シマ *To-sima.*
風カサ 速ハヤ *Kasa-faja (Kaza-faja).*
麻ヲ 原ハラ *Wo-fara (Wo-wara).*
川カハ 立タチ *Kafa-tatsi (Kawa-datsi).* 船フナ 木キ *Funa-ki.*
粟アハ 屋ヤ *Afa-ja (Awa-ja).*

Kreis 豊トヨ 田タ *Tojo-ta (Tojo-da).*

豊トヨ 田タ *Tojo-ta (Tojo-da).* 登ト 能ノ *To-no.*
能ノ 美ミ *No-mi.* 訓芳 Aussprache fehlt.
安アヽ 宿カベ *Asu-kafe (Asu-kabe).*
椹クハ 梨ナシ *Kufa-nasi (Kuwa-nasi).*

Reich *Su-fa-u* (*Su-wò*).

Kreis 大オホ 島シマ *Ofo-sima* (*O-o-sima*).

屋ヤ 代シロ *Ja-siro.*
美 敷 Aussprache fehlt.
務 理 Aussprache fehlt.

Kreis 玖ク 珂カ *Ku-ka* (*Ku-ga*).

玖ク 珂カ *Ku-ka* (*Ku-ga*).
柞ミ 原ハラ *Mi-fara* (*Mi-wara*).
餘 戸 Aussprache fehlt.
野ノ 口クチ *No-kutsi* (*No-gutsi*).
多 仁 Aussprache fehlt.
由 宇 Aussprache fehlt.
大オホ 野ノ *Ofo-no* (*O-o-no*).
伊 實 Aussprache fehlt.
驛 家 Aussprache fehlt.
石 國 Aussprache fehlt.

Kreis 熊クマ 毛ケ *Kuma-ke* (*Kuma-ge*).

周ス 防ハウ *Su-fa-u* (*Su-wò*).
熊クマ 毛ケ *Kuma-ke.*
多 仁 Aussprache fehlt.
美ミ 和ワ *Mi-wa.*
全 戸 Aussprache fehlt.
驛 家 Aussprache fehlt.
波 濃 Aussprache fehlt.

Kreis 都ツ 濃ノ *Tsu-no.*

久ク 米メ *Ku-me.*
都ツ 濃ノ *Tsu-no.*
富トム 田タ *Tomu-ta* (*Tom-da*).
生 屋 Aussprache fehlt.
驛 家 Aussprache fehlt.
平ヒラ 野ノ *Fira-no.*
驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 佐サ 波ハ *Sa-fa* (*Sa-ba*).

牟ム 禮レ *Mu-re.*
多タ 良ラ *Ta-ra.*
佐サ 波ハ *Sa-fa* (*Sa-ba*).
日ヒ 直オキ *Fi-oki.*
玉タマノ 祖オヤ *Tama-no oja.*
餘 戸 Aussprache fehlt.
神カム 戸ベ *Kamu-fe* (*Kan-be*).
勝カツ 間マ *Katsu-ma.*

Kreis 吉ヨ 敷シキ *Jo-siki.*

八ヤ 田タ *Ja-ta.* 宇ウ 努ノ *U-no.*
仲ナカ 河カハ *Naka-kafa (Naka-gawa).* 益マケ 必ヒト *Jake-fito.*
神カハ 前サキ *Kamu-saki (Kan-zaki).* 多 寶 Aussprache fehlt.
八 千 Aussprache fehlt. 賀 寶 Aussprache fehlt.
浮 囚 Aussprache fehlt. 廣ヒロ 伴トモ *Firo-tomo.*

Reich *Naga-to.*

Kreis 厚アツ 狹サ *Atsu-sa.*

見ミ 穗ホ *Mi-fo.* 小ヲ 幡ハタ *Wo-fata.*
厚アツ 狹サ *Atsu-sa.* 久ク 喜キ *Ku-ki.*
二フタ 處キ *Futa-wi (Futa-i).* 神カハ 戶ベ *Kamu-fe (Kan-be).*
驛 家 Aussprache fehlt. 良ヨシ 田タ *Josi-ta (Josi-da).*
松マツ 室ヤ *Matsu-ja.*

Kreis 豐トヨ 浦ラ *Tojora.*

田タ 部ベ *Ta-fe (Ta-be).* 生イ 倉ク *I-ku.*
室ムロ 津ツ *Muro-tsu.* 額ヌカ 部ベ *Nuka-fe (Nuka-be).*
驛 家 Aussprache fehlt. 栗クリ 原ハラ *Kuri-fara (Kuri-wara).*
日ウツ 內ヒ *Utsu-fi.* 神カハ 田タ *Kamu-ta (Kan-da).*

Kreis 美ミ 禰チ *Mi-ne.*

美ミ 禰チ *Mi-ne.* 渚ス 鋤スキ *Su-suki.*
位キ 佐サ *Wi-sa (I-sa).* 佐サ 美ミ *Sa-mi.*
賀カ 萬マ *Ka-ma.* 驛 家 Aussprache fehlt.

Kreis 大オホ 津ツ *Ofo-tsu (O-o-tsu).*

三ミ 隅スミ *Mi-sumi.* 深フカ 川カハ *Fu-kafa (Fu-kawa).*
日ヒ 置オキ *Fi-oki.* 三ミ 島シマ *Mi-sima.*
向ムカツ 國クニ *Muka-tsu kuni.* 二フタ 處キ *Futa-wi (Futa-i).*

神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).* 驛 家 Aussprache fehlt.
稻イナ 妻メ *Ina-me.*

Kreis 阿ア 武ム *A-mu.*

阿ア 武ム *A-mu.* 椿ツバ 木キ *Tsufa-ki (Tsuba-ki).*
大オホ 原ハラ *Ofo-fara (O-o-fara).* 宅 佐 Aussprache fehlt.
多タ 萬マ *Ta-ma.* 住スミ 吉ヨシ *Sumi-josi.*
神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).* 驛 家 Aussprache fehlt.

Reich *Ki-i.*

Kreis 伊イ 都ト *I-to.*

神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).* 賀カ 美ミ *Ka-mi.*
村ス 主クリ *Su-kuri (Su-guri).* 指 理 Aussprache fehlt.
桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*

Kreis 那ナ 賀カ *Na-ka (Na-ga).*

神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).* 右 手 Aussprache fehlt.
福 門 Aussprache fehlt. 那ナ 賀カ *Na-ka (Na-ga).*
荒アラ 川カハ *Ara-kafa (Ara-kawa).*
山ヤマ 埼サキ *Jama-saki (Jama-zaki).* 埴ハニ 埼サキ *Fani-saki.*

Kreis 名ナ 草クサ *Na-kusa.*

大オホ 屋ヤ *Ofo-ja (O-o-ja).*
直ナホ 川カハ *Nafo-kafa (Nawo-kawa).*
苑ソノ 部ベ *Sono-fe (Sono-be).* 大オホ 田タ *Ofo-ta (O-o-ta).*
大オホ 宅ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).* 忌イム 部ベ *Imu-fe (In-be).*
誰 戸 Aussprache fehlt. 斷 金 Aussprache fehlt.
驛 家 Aussprache fehlt. 野 應 Aussprache fehlt.
津ツ 麻マ *Tsu-ma.* 神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*
國 懸 Aussprache fehlt.
島シマノ 神カム 戸ベ *Sima-no kamu-fe (Sima-no kan-be).*

有 眞 Aussprache fehlt. 大オホ 屋ヤ *Ofo-ja (O-o-ja).*
八 荒 賀 Aussprache fehlt. 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
且 來 Aussprache fehlt.
日ヒ 前サキノ 神カム 戸ヘ *Fi-saki-no kamu-fe (Fi-saki-no kan-be).*
伊イ 太タ *I-ta.* 杵 曾 Aussprache fehlt.
神カム 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).*
須ス 佐サノ 神カム 部ヘ *Su-sa-no kamu-fe (Su-sa-no kan-be).*

Kreis 海ア 部マ *A-ma.*

賀カ 太タ *Ka-ta.* 濱ハマ 中ナカ *Fama-naka.*
全 戸 Aussprache fehlt. (女＋丰) 家 Aussprache fehlt.

Kreis 在アリ 田タ *Ari-ta.*

吉キ 備ヒ *Ki-fi (Ki-bi).* 温 笠 Aussprache fehlt.
英エ 多タ *Je-ta.* 奈 郷 Aussprache fehlt.
須ス 佐サ *Su-sa.*

Kreis 日ヒ 高タカ *Fi-taka.*

財タカラ 部ヘ *Takara-fe (Takara-be).*
清シ 水ミツ *Si-mitsu (Si-midzu).* 內 厚 Aussprache fehlt.
石イシ 淵マチ *Isi-matsi.* 南ナム 部フ *Namu-fu (Nan-bu).*
全 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 牟ム 婁ロ *Mu-ro.*

岡ヲカ 田タ *Woka-ta (Woka-da).* 牟ム 婁ロ *Mu-ro.*
栗クレ 栖ス *Kuru-su.* 三ミ 前サキ *Mi-saki.*
神カム 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).*

Reich *Awa-dzi.*

Kreis 津ツ 名ナ *Tsu-na.*

津ツ 名ナ *Tsu-na.* 志シ 筑ツナ *Si-tsuna.*
賀カ 茂モ *Ka-mo.* 平アヒラ 安カ *A-e-ka.*

物モノ 部ヘ *Mono-fe (Mono-be).* 廣ヒロ 田タ *Firo-ta (Firo-da).*
都ツ 志シ *Tsu-si.* 育イク 波ハ *Iku-fa (Iku-ba).*
來クラ 馬マ *Kura-ma.* 郡クウ 家ケ *Ku-u-ke.*

Kreis 三ミ 原ハラ *Mi-fara.*

倭シ 文トリ *Si-tori.* 幡ハ 多タ *Fa-ta.*
養ヤ 宜キ *Ja-ki (Ja-gi).* 榎エ 列ナミ *Je-nami.*
神クマ 稻シロ *Kuma-siro.* 阿ア 萬マ *A-ma.*
賀カ 集シウ *Ka-siwo.*

Reich *Awa.*

Kreis 板イタ 野ノ *Ita-no.*

松マツ 島シマ *Matsu-sima.* 津ツノ 屋ヤ *Tsu-no ja.*
高タカ 野ノ *Taka-no.* 小ヲ 島シマ *Wo-sima.*
井ヰノ 隈クマ *Wi-no kuma (I-no kuma).* 田タ 上カミ *Ta-kami.*
山ヤマノ 下シタ *Jama-no sita.* 全 戶 Aussprache fehlt.
新ニヒ 屋ヤ *Nifi-ja (Ni-i-ja).*

Kreis 阿ア 波ハ *A-fa (A-wa).*

高タカ 井ヰ *Taka-wi (Taka-i).* 秋アキ 月ツキ *Aki-tsuki.*
香カガ 美ミ *Kaka-mi.* 拜ハヤ 師シ *Faja-si.*

Kreis 美ミ 馬マ *Mi-ma.*

蓁タツ 原ハラ *Tatsu-fara.* 三ミ 次スキ *Mi-suki.*
大オホ 島シマ *Ofo-sima (O-o-sima).*
大オホ 村ムラ *Ofo-mura (O-o-mura).*

Kreis 三ミ 好ヨシ *Mi-josi.*

三ミ 繩ナハ *Mi-nafa (Mi-nawa).* 三ミ 津ツ *Mi-tsu.*
三ミ 野ノ *Mi-no.*

Kreis 麻ヲ 殖エ *Wo-e.*

呉クレ 島シマ *Kure-sima.* 忌イム 戸ヘ *Imu-fe (In-be).*
川カハ 島シマ *Kafa-sima (Kawa-sima).* 射イ 立タチ *I-tatsi.*

Kreis 名ナ 方カタ 西ニシ *Na-kata-nisi (Na-no nisi).*

埴ハ 土ニ *Fa-ni.* 高タカ 足シ *Takasi.*
土ハ 師シ *Fa-si.* 櫻サクラ 間マ *Sakura-ma.*

Kreis 名ナ 方カタ 東ヒカシ *Na-kata-fikasi (Na-no figasi).*

名ナ 方カタ *Na-kata.* 新ニヒ 井ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).*
賀カ 茂モ *Ka-mo.* 井ヰノ 上ヘ *Wi-no fe (I-no be).*
八ハチ 萬マ *Fatsi-ma.* 殖エ 栗クリ *E-kuri.*

Kreis 勝カツ 浦ラ *Katsura.*

(炊十條)シヂ 原ハラ *Sino-fara (Sino-wara).* 託タカ 羅ラ *Taka-ra.*
新ニヒノ 居ヰ *Nifi-no wi (Ni-i-no i).* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 那ナ 賀カ *Na-ka (Na-ga).*

山ヤマ 代シロ *Jama-siro.* 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
島シマ 根ネ *Sima-ne.* 坂サカ 野ノ *Saka-no.*
幡ハ 羅ラ *Fa-ra.* 和イヅ 泉ミ *Itsumi (Idzumi).*
和 射 Aussprache fehlt. 海カイ 部フ *Kai-fu (Kai-bu).*

Reich *Sanu-ki.*

Kreis 大オ 内ウチ *Ofutsi (O-otsi).*

引ヒケ 田タ *Fike-ta.* 白シロ 鳥トリ *Siro-tori.*
入ニフノ 野ヤ *Nifu-no ja.* 與 忝 Aussprache fehlt.

Kreis 寒サム 川カハ *Samu-kafa (Samu-kawa).*

難ナニ 破ハ *Nani-fa.* 石イシ 田タ *Isi-ta (Isi-da).*
長ナカ 尾ヲ *Naka-wo (Naga-wo).*

造サウ 田テン *Sa-u-temu (Sa-u-ten).* 鴨カモ 部 *Ka-mo*[1].
神カム 埼サキ *Kama-saki (Kan-zaki).* 多タ 知チ *Ta-tsi.*

Kreis 三ミ 木キ *Mi-ki.*

井ヰノ 門ヘ *Wi-no fe (I-no be).* 高タカ 岡ヲカ *Taka-woka.*
冰ヒ 上カミ *Fi-kami.* 田タ 中ナカ *Ta-naka.*
井ヰノ 上ヘ *Wi-no fe (Wi-noje).* 池イケノ 邊ヘ *Ike-no fe.*
武ム 例レ *Mu-re.* 幡ハ 羅ラ *Fa-ra.*

Kreis 山ヤマ 田タ *Jama-da.*

殖ウエ 田タ *U-e-ta (Uje-da).* 池イケ 田タ *Ike-ta (Ike-da).*
坂サカ 本モト *Saka-moto.* 蘇ソ 甲カハ *So-kafa (So-kawa).*
三ミ 谷タニ *Mi-tani.* 拜ハヤ 師シ *Faja-si.*
田タ 中ナカ *Ta-naka.* 本モト 山ヤマ *Moto-jama.*
高タカ 松マツ *Taka-matsu.*
宮ミヤ 所トコロ *Mija-tokoro (Mija-dokoro).* 喜キ 多タ *Ki-ta.*

Kreis 香カ 川カハ *Ka-kafa (Ka-gawa).*

大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
井ヰノ 原ハラ *Wi-no fara (I-no fara).*
大オホ 田タ *Ofo-ta (O-o-ta).* 矢ノ 原ハラ *No-fara (No-bara).*
坂サカ 田タ *Saka-ta (Saka-da).* 成ナラ 相ヒ *Narafi (Narai).*
河カハノ 邊ヘ *Kafa-no fe (Kawa-no fe).*
中ナカツ 間マ *Naka-tsu-ma.* 飯イ 田タ *I-ta.*
百モヽ 相ナミ *Momo-nami.* 笠カサ 居ヲリ *Kasa-wori.*

Kreis 阿ア 野ヤ *A-ja (A-no).*

新ニヒ 居ノミ *Nifi-nomi.* 山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*
羽ハ 床イカ *Fa-ika.* 甲カフ 知チ *Kafu-tsi.*
鴨カモ 部 *Kamo*[1]. 氏ウヂ 部ベ *Utsi-fe (Uzi-be).*

[1] Das zweite Zeichen ist stumm.

山ヤマ本モト *Jama-moto.* 林ハヤ田タ *Fai-ta (Fai-da).*
松マツ山ヤマ *Matsu-jama.*

Kreis 鵜ウ足タリ *U-tari.*

長ナカ尾ヲ *Naka-wo (Naga-wo).*
小ヲ川カハ *Wo-kafa (Wo-kawa).*
井ヰノ上ヘ *Wi-nofe (I-noje).* 栗クリ隈クマ *Kuri-kuma.*
坂サキ本モト *Saki-moto.* 川カハ津ツ *Kafa-tsu (Kawa-tsu).*
二フタ村ムラ *Futa-mura.* 津ツ野ノ *Tsu-no.*

Kreis 那ナ珂カ *Na-ka.*

眞マ野ノ *Ma-no.* 良ヨシ野ノ *Josi-no.*
子コ松マツ *Ko-matsu.* 高タカ(竹＋條)シノ *Taka-sino.*
櫛クシ無ナシ *Kusi-nasi.* 垂タル水ミ *Taru-mi.*
喜徳 Aussprache fehlt. 郡クウ家ケ *Ku-u-ke.*
柳ヤナキ原ハラ *Janaki-fara (Janagi-wara).*
金倉 Aussprache fehlt. 智チ多タ *Tsi-ta.*

Kreis 多タ度ト *Ta-to.*

生イカ野ノ *Ika-no.* 良ヨシ田タ *Josi-ta.*
葛カツラ原ハラ *Katsura-fara (Kadzura-wara).*
三ミ井ヰ *Mi-wi (Mi-i).* 吉ヨシ原ハラ *Josi-fara (Josi-wara).*
弘ヒロ田タ *Firo-ta (Firo-da).* 仲ナカ村ムラ *Naka-mura.*

Kreis 三ミ野ノ *Mi-no.*

勝カツ間マ *Katsu-ma.* 高タカ瀬セ *Taka se.*
熊クマ岡ヲカ *Kuma-woka.* 大オホ野ノ *Ofo-no (O-o-nō).*
高タカ野ノ *Taka-no.* 本モト山ヤマ *Moto-jama.*
託タク間マ *Taku-ma.*

Kreis 刈カ田タ *Ka-ta.*

山ヤマ本モト *Jama-moto.* 紀キ伊イ *Ki.*
柞ミ田タ *Mi-ta.* 坂サキ本モト *Saki-moto.*
高タカ屋ヤ *Taka-ja.* 姫ヒメノ江エ *Fime-no je.*

Reich *Ijo.*

Kreis 宇ウ 麻マ *U-ma.*

山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*
山ヤマ 口クチ *Jama-kutsi (Jama-gutsi).* 津ツ 根ネ *Tsu-ne.*
御ミ 井ヰ *Mi-wi (Mi-i).* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 新ニヒ 居ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).*

新ニヒ 居ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).* 丹ニ 上カミ *Ni-kami.*
島シマ 山ヤマ *Sima-jama.* 花ハナ *Fana.*
賀カ 茂モ *Ka-mo.* 神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 周ス 敷フ *Su-fu.*

田タ 野ノ *Ta-no.* 池イケ 田タ *Ike-ta (Ike-da).*
井ヰ 出イデ *Wi-ite (I-ide).* 吉ヨシ 田タ *Josi-ta (Josi-da).*
石イシ 井ヰ *Isi-wi (Isi-i).* 神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*
餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 桑クハ 村ムラ *Kufa-mura (Kuwa-mura).*

籠カコ 田タ *Kako-ta (Kago-da).* 御ミ 井ヰ *Mi-wi (Mi-i).*
津ツ 宮ミヤ *Tsu-mija.*

Kreis 越ヲ 智チ *Wo-tsi.*

朝アサ 倉クラ *Asa-kura.* 高タケ 市チ *Take-tsi.*
櫻サクラ 井ヰ *Sakura-no wi (Sakura-no i).*
新ニヒ 屋ヤ *Nifi-ja (Ni-i-ja).* 拜ハヤ 師シ *Faja-si.*
給 理 Aussprache fehlt.
高タカ 橋ハシ *Taka-fasi.* 鴨カモ 部 *Kamo.*
日ヒ 吉ヨシ *Fi-josi.* 立タチ 花ハナ *Tatsi-fana (Tatsi-bana).*

Kreis 濃ノ 滿マ *No-ma.*

宅 方 Aussprache fehlt. 英ア 多タ *A-ta.*
大オホ 井ヰ *Ofo-wi (O-o-i).* 賞 多 Aussprache fehlt.
神カム 戸ベ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 風カサ 早ハヤ *Kasa-faja (Kaza-faja).*

粟アハ 井ヰ *Afa-wi (Awa-i).* 河カハ 野ノ *Kafa-no (Kawa-no).*
高タカ 田タ *Taka-ta (Taka-da).*
難ナハ 波ハ *Namu-fa (Nami-wa).* 那ナ 賀カ *Na-ka (Na-ga).*

Kreis 和ワ 氣ケ *Wa-ke.*

高タカ 尾ヲ *Taka-wo.* 吉ヨシ 原ハラ *Josi-fara (Josi-wara).*
姫ヒメノ 原ハラ *Fime-no fara.* 大オホ 内ウチ *Ofo-utsi (O-o-utsi).*

Kreis 温ユ 泉 *Ju (Otsumi).*

桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).* 埴ハニ 生フ *Fani-fu.*
立タチ 花ハナ *Tatsi-fana (Tatsi-bana).*
井ヰノ 上ヘ *Winofe (Inoje).* 味マ 酒サケ *Ma-sake.*

Kreis 久ク 米メ *Ku-me.*

天 山 Aussprache fehlt. 吉ヨシ 井ヰ *Josi-wi (Josi-i).*
神カハ 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 浮ウキ 穴アナ *Uki-ana.*

井ヰノ 門ヘ *Wi-no fe (I-no be).* 拜ハヤ 志シ *Faja-si.*
荏エ 原ハラ *Je-fara (Je-bara).* 出イヅ 部ヘ *Itsu-fe (Idzu-be).*

Kreis 伊イ 豫ヨ *I-jo.*

神カハ 前サキ *Kamu-saki (Kan-zaki).*
吾ワ 川カハ *Wa-kafa (Wa-kawa).* 石イシ 田タ *Isi-ta (Isi-da).*
岡ヲカ 田タ *Woka-ta (Woka-da).*
神カハ 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).* 餘 戸 Aussprache fehlt.

Kreis 喜キ 多タ *Ki-ta.*

矢ヤ 野ノ *Ja-no.* 久ク 米メ *Ku-me.*
新ニヒ 屋ヤ *Nifi-ja (Ni-i-ja).*

Kreis 宇ウ 和ワ *U-wa.*

石イハ 野ノ *Ifa-no (Iwa-no).* 石イハ 城キ *Ifa-ki (Iwa-ki).*
三ミ 間マ *Mi-ma.* 立タチ 間マ *Tatsi-ma.*

Reich *To-sa.*

Kreis 安ア 藝キ *A-ki.*

奈 半 Aussprache fehlt. 屋ハロ 津ツ *Maro-tsu.*
安ヤス 田タ *Jasu-ta (Jasu-da).* 丹ニ 生フ *Ni-fu.*
布ノヽ 師シ *Nomo-si.* 和ワ 食シキ *Wa-siki.*
黒クロ 鳥トリ *Kuro-tori.* 玉タマ 造ツクリ *Tama-tsukuri.*

Kreis 香カヾ 美ミ *Kaka-mi.*

安ア 須ス *A-su.* 大オホ 忍サヒ *Ofo-safi (O-o-sai).*
宗ソ 我カ *So-ka (So-ga).* 物モノ 部ヘ *Mono-fe (Mono-be).*
深フカ 淵フチ *Fuka-futsi.* 山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*
石イハ 村ムラ *Ifa-mura (Iwa-mura).* 田タ 村ムラ *Ta-mura.*

Kreis 長ナカ 岡ヲカ *Naka-woka (Naga-woka).*

登ト 利カリ *To-kari (To-gari).* 殖ウエ 田タ *U-e-ta (Uje-da).*
宗ソカ 部ヘ *Soka-fe (Soga-be).* 江エ 村ムラ *Je-mura.*
大オホ 角ツ *Ofo-tsu (O-o-tsu).* 片カタ 山ヤマ *Kata-jama.*
氣キ 良ラ *Ki-ra.* (炊＋條)シノ 原ハラ *Sino-fara (Sino-wara).*
大オホ 曾ソ *Ofo-sone (O-o-sone).*

Kreis 土ト 佐サ *To-sa.*

土ト 佐サ *To-sa.* 高タカ 坂サカ *Taka-saka (Taka-zaka).*
鴨カモ 部 *Kamo.* 朝アサ 倉クラ *Asa-kura.*
神カムヘ 戸ヘ *Kamu-fe (Kan-be).*

Kreis 吾ア 川カハ *A-kafa (A-kawa).*

仲ナカ 村ムラ *Naka-mura.* 桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*
大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).* 次ツク 田タ *Tsuku-ta (Tsuga-da).*

Kreis 高タカ 岡ヲカ *Taka-woka.*

高タカ 岡ヲカ *Taka-woka.* 吾ア 川カハ *A-kafa (A-kawa).*
海アマ 部ベ *Ama-fe (Ama-be).* 三ミ 井ヰ *Mi-wi (Mi-i).*

Kreis 幡ハ 多タ *Fa-ta.*

大オホ 方カタ *Ofo-kata (O-o-kata).* 鯨 野 Aussprache fehlt.
山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).* 枚ヒラ 田タ *Fira-ta (Fira-da).*
宇ウ 和ワ *U-wa.*

Reich *Tsiku-zen.*

Kreis 怡イ 土ト *I-to.*

飽アク 田タ *Aku-ta (Aku-da).* 託 杜 Aussprache fehlt.
大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).* 長ナカ 野ノ *Naka-no (Naga-no).*
雲クモ 須ハル *Kumo-faru.* 良 人 Aussprache fehlt.
石イシ 田キ *Isi-ki.* 海ア 部ベ *A-ma.*

Kreis 志シ 麿マ *Si-ma.*

韓 良 Aussprache fehlt. 久ク 米メ *Ku-me.*
登ト 志シ *To-si.* 明アカ 敷シキ *Aka-siki.*
雞 永 Aussprache fehlt.
川カハノ 邊ベ *Kafa-no fe (Kawa-no fe).* 志シ 麻マ *Si-ma.*

Kreis 早サ 良ラ *Safara (Sawara).*

毗ヒ 伊イ *Fi.* 能ノ 辨ヘ *No-be.*
額ヌカ 田タ *Nuka-ta (Nuka-da).* 早サ 良ラ *Safara (Sawara).*
平ヘ 猶ナホリ *Fe-nari (Fe-guri).* 田タ 部ベ *Ta-fe (Ta-be).*

Kreis 那ナ 珂カ *Na-ka.*

田 來 Aussprache fehlt.
那ナ 珂カ *Na-ka.*
海ア 部マ *A-ma.*
三ミ 宅ヤケ *Mi-jake.*
板イタ 曳ヒキ *Ita-fiki (Ita-biki).*
日 佐 Aussprache fehlt.
良 人 Aussprache fehlt.
中ナカ 島シマ *Naka-sima.*
山ヤマ 口クチ *Jama-kutsi (Jama-gutsi).*

Kreis 席シロ 田タ *Musiro-ta (Musiro-da).*

石イシ 田タ *Isi-ta (Isi-da).*
新ニヒ 居ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).*
大オホ 國クニ *Ofo-kuni (O-o-kuni).*

Kreis 糟カス 屋ヤ *Kasu-ja.*

香カ 椎スヒ *Ka-sui.*
厨 戸 Aussprache fehlt.
他イケ 田タ *Ike-ta (Ike-da).*
柞クハ 原ラ *Ku-fara (Ku-wara).*
敷 梨 Aussprache fehlt.
志シ 阿ア *Si-a.*
大オホ 村ムラ *Ofo-mura (O-o-mura).*
阿 雲 Aussprache fehlt.
勢セ 門ト *Se-to.*

Kreis 宗ムナ 像カタ *Muna-kata.*

秋アキ *Aki.*
怡イ 土ト *I-to.*
野ノ 坂サカ *No-saka (No-zaka).*
海ア 部マ *A-ma.*
深フカ 田タ *Fuka-ta (Fuka-da).*
辛 家 Aussprache fehlt.
大オホ 荒アレ *Ofo-are (O-o-are).*
山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*
荒アラ 自シ *Ara-si (Ara-zi).*
荒アラ 木キ *Ara-ki.*
席シロ 內ウチ *Musiro-utsi.*
蓑ミノ 生フ *Mino-fu.*
小コ 荒アレ *Ko-are.*
津 九 Aussprache fehlt.

Kreis 遠ヲ 賀カ *Wo-ka (On-ga).*

埴ハニ 生フ *Fani-fu.*
山 鹿 Aussprache fehlt.
內ウチ 浦ウラ *Utsi-ura.*
恒 前 Aussprache fehlt.
宗ムナ 像カタ *Muna-kata.*
木 夜 Aussprache fehlt.

Kreis 鞍クラ 手テ *Kura-te (Kura-de).*

金カナ 生フ *Kana-fu.* 二フタ 田タ *Futa-ta (Futa-da).*
生イハ 見ミ *Imu-mi (In-mi).* 十トヲ 市チ *Tofu-tsi (Towo-tsi).*
新ニヒ 分キタ *Nifi-kita (Ni-i-kita).*
粥カツ 田タ *Katsu-ta (Katsu-da).*

Kreis 嘉カ 麻マ *Ka-ma.*

草クサ 壁カベ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).* 三ミ 緒ヲ *Mi-wo.*
大オホ 村ムラ *Ofo-mura (O-o-mura).* 綱ツナ 別ワキ *Tsuna-waki.*
馬ムマ 見ミ *Muma-mi.* 碓ウス 井ヰ *Usu-wi (Usu-i).*

Kreis 穂ホ 浪ナミ *Fo-nami.*

三ミ 坂サカ *Mi-saka.* 薦コモ 田タ *Komo-ta (Komo-da).*
土ハ 師シ *Fa-si.* 堅カタ 磐シマ *Kata-sima.*
穂ホ 波ナミ *Fo-nami.*

Kreis 夜ヤ 須ス *Ja-su.*

中 屋 Aussprache fehlt. 馬ウマ 田タ *Uma-ta (Uma-da).*
賀カ 美ミ *Ka-mi.* 雲 提 Aussprache fehlt.
川カリ 島シマ *Kari-sima.* 栗クリ 田タ *Kuri-ta (Kuri-da).*

Kreis 下シモツ 座アクラ *Simo-tsu asa-kura (Ge-za).*

馬ウマ 田タ *Uma-ta (Uma-da).* 青アヲ 木キ *Awo-ki.*
鏊クハ 鐎ヘ *Kafafe (Kwaje).* 三ミツ 城キ *Mi-tsu ki.*
城キノ 邊ヘ *Ki-no fe.* 立タテ 石シ *Tate-si.*

Kreis 上カミツ 座アクラ *Kami-tsu asa-kura (Zija-u-za).*

把ハ 伎キ *Fa-ki.* 壬ニ 生フ *Ni-fu.*
廣ヒロ 瀬セ *Firo-se.* 柞 田 Aussprache fehlt.
長ナカ 淵フチ *Naka-futsi (Naga-futsi).*
來 何 Aussprache fehlt. 三ミ 島シマ *Mi-sima.*

Kreis 御ミ 笠カサ *Mi-kasa.*

御ミ 笠カサ *Mi-kasa.* 長ナカ 岡オカ *Naka-woka (Naga-woka).*
次ツク 田タ *Tsuku-ta (Tsugu-da).* 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*

Reich *Tsiku-go.*

Kreis 御ミ 原ハラ *Mi-fara.*

長ナカ 栖ス *Naka-su (Naga-su).* 日 方 Aussprache fehlt.
坂サカ 井ヰ *Saka-wi (Saka-i).*
川カハ 口クチ *Kafa-kutsi (Kawa-gutsi).*

Kreis 生イク 葉ハ *Iku-fa.*

大オホ 石イシ *Ofo-isi (O-o-isi).* 山ヤマ 北キタ *Jama-kita.*
姫 治 Aussprache fehlt. 物モノ 部ベ *Mono-fe (Mono-be).*
椿 子 Aussprache fehlt. 小ヲ 家ヤケ *Wo-jake.*
高タカ 西ニシ *Taka-nisi.*

Kreis 竹タカ 野ノ *Taka-no.*

柴シハ 刈カリ *Sifa-kari (Siba-kari).* 二 野 Aussprache fehlt.
竹タカ 野ノ *Taka-no.* 長 栖 Aussprache fehlt.
船フナ 越コヘ *Funa-kofe (Funa-koje).*
川カハ 會アヒ *Kafa-afi (Kawa-ai).*

Kreis 山ヤマ 本モト *Jama-moto.*

土ハ 師シ *Fa-si.* 蒲カマ 田タ *Kama-ta (Kama-da).*
古フル 見ミ *Furu-mi.* 三ミ 重ヘ *Mi-fe (Mi-je).*
芝シハ 澤サハ *Sifa-safa (Siba-sawa).*

Kreis 御ミ 井ヰ *Mi-wi (Mi-i).*

節フシ 原ハラ *Fusi-fara (Fusi-wara).* 伴トモ 太タ *Tomo-ta.*
殖ウヘ 木キ *Ufe-ki (Uje-ki).* 弓ユ 削ケ *Ju-ke.*

神 氏 Aussprache fehlt.　賀 駄 Aussprache fehlt.
大 城 Aussprache fehlt.　山ヤマ 家カ *Jama-ka.*

Kreis 三ミ 猪ムマ *Mi-muma.*

高タカ 家ヘ *Takafe (Takaje).*　田 家 Aussprache fehlt.
三ミ 猪ムマ *Mi-muma.*　鳥トリ 養カヒ *Tori-kafi (Tori-kai).*
夜 關 Aussprache fehlt.　青アヲ 木キ *Awo-ki.*
荒アラ 木キ *Ara-ki.*　管 綜 Aussprache fehlt.

Kreis 上カミ 妻ツマ *Kami-tsuma (Kan-tsuma).*

新ニヒ 居ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).*　鹿 待 Aussprache fehlt.
村ムラ 部ヘ *Mura-fe (Mura-be).*

Kreis 山ヤマ 門ト *Jama-to.*

大オホ 神ムチ *Ofo-mutsi (O-o-mutsi).*　山ヤマ 門ト *Jama-to.*
草クサ 壁カヘ *Kusa-kafe (Kusa-kabe).*　鷹タカノ 尾ヲ *Taka-no wo.*
大オホ 江エ *Ofo-je (O-o-je).*

Kreis 三ミ 毛ケ *Mi-ke.*

米 生 Aussprache fehlt.　十トフ 市チ *Tofu-tsi (Towo-tsi).*
砥ト 上カミ *To-kami.*　日ヒ 奉マツリ *Fi-matsuri.*

Reich *Bu-zen.*

Kreis 田タ 河カハ *Ta-kafa (Ta-gawa).*

香カヘ 春ハル *Kaka-faru.*　雉 怡 Aussprache fehlt.
位 登 Aussprache fehlt.　キ城ハ タ田タ *Fi-ta* oder *Ki-ta.*

Kreis 企キ 救タ *Ki-ta (Ki-ku).*

長ナカ 野ノ *Naka-no (Naga-no).*　蒲カヘ 生フ *Kama-fu.*

Kreis 京ミヤコ 都ヨ *Mijako.*

諫イサ 山ヤマ *Isa-jama.*　本モト 山ヤマ *Moto-jama.*
刈カリ 田タ *Kari-ta.*　高タカ 來ク *Taka-ku.*

Kreis 仲ナカ 津ツ *Naka-tsu.*

昔アタ 見ミ *Ata-mi.*	葛 見 Aussprache fehlt.
城 井 Aussprache fehlt.	狭 度 Aussprache fehlt.
高タカ 屋ヤ *Taka-ja.*	中ナカ 臣トミ *Naka-tomi.*
仲ナカ 津ツ *Naka-tsu.*	高タカ 家ヘ *Takafe (Takaje).*

Kreis 築ツイ 城キ *Tsui-ki.*

綾アヤ 幡ハタ *Aja-fata.*	桑クハ 田タ *Kufa-ta (Kuwa-da).*
蔦 木 Aussprache fehlt.	大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*

Kreis 上カツ 毛ミケ *Kamu-tsu mi-ke (Kami-ke).*

山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*	炊 江 Aussprache fehlt.
多タ 布フ *Ta-fu.*	上 身 Aussprache fehlt.

Kreis 下シツ 毛ミケ *Simo-tsu mi-ke (Simo-ke).*

山 國 Aussprache fehlt.	大オホ 家ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).*
麻アサ 生フ *Asa-fu.*	野ノ 仲ナカ *No-naka.*
諫イサ 山ヤマ *Isa-jama.*	穴 石 Aussprache fehlt.
小 楠 Aussprache fehlt.	

Kreis 宇ウ 佐サ *U-sa.*

野ノ 麻マ *No-ma.*	酒サカ 井ヰ *Saka-wi (Saka-i).*
葛クズ 原ハラ *Kusu-fara (Kuzu-wara).*	
封 戸 Aussprache fehlt.	向ムケ 野ノ *Muke-no.*
廣ヒロ 山ヤマ *Firo-jama.*	垣カキ 田タ *Kaki-ta (Kaki-da).*
高タカ 家ヘ *Takafe (Takaje).*	深フカ 見ミ *Fuka-mi.*
辛カラ 島シマ *Kara-sima.*	

Reich *Bun-go.*

Kreis 日ヒ 高タカ *Fi-taka.*

安 伎 Aussprache fehlt.　伊イ 美ミ *I-mi.*
來 繩 Aussprache fehlt.　田 染 Aussprache fehlt.
津ツ 守モリ *Tsu-mori.*

Kreis 球ク 珠ス *Ku-su (Ku-zu).*

今 已 Aussprache fehlt.　小ヲ 田タ *Wo-ta.*
永ナカ 野ノ *Naka-no (Naga-no).*

Kreis 直ナホ 入リ *Nafori (Nawori).*

三ミ 宅ヤケ *Mi-jake.*　直ナホ 入リ *Nafori (Nawori).*

Kreis 大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*

田タ 口クチ *Ta-kutsi (Ta-gutsi).*　大オホ 野ノ *Ofo-no (O-o-no).*
緒ヲ 方カタ *Wo-kata.*　三ミ 重ヘ *Mi-fe (Mi-je).*

Kreis 海ア 部マ *A-ma.*

佐サ 加カ *Sa-ka.*　穗 門 Aussprache fehlt.
佐サ 井ヰ *Sa-wi (Sa-i).*　丹ニ 生フ *Ni-fu.*
日 田 Aussprache fehlt.　在アリ 田タ *Ari-ta (Ari-da).*
夜 關 Aussprache fehlt.　日ワ 理タリ *Watari.*
父 連 Aussprache fehlt.　石イシ 井ヰ *Isi-wi (Isi-i).*

Kreis 大オホ 分イタ *Ofo-ita (O-o-ita).*

阿 南 Aussprache fehlt.　植ウヘ 田タ *Ufe-ta (Uje-da).*
津ツ 守モリ *Tsu-mori.*　荏エ 隈クマ *Je-kuma.*
判 太 Aussprache fehlt.　赫アト 部ヘ *Ato-fe (Ato-be).*
武ム 藏サシ *Mu-sasi.*　笠 祖 Aussprache fehlt.
笠 和 Aussprache fehlt.　神カム 前サキ *Kamu-saki (Kan-zaki).*

Kreis 速ハヤ 見ミ *Faja-mi.*

朝アサ 見ミ *Asa-mi.*
八ヤ 坂サキ *Ja-saki.*
田 布 Aussprache fehlt.
大オホ 神ムチ *Ofo-mutsi (O-o-mutsi).*
山ヤマ 香カ *Jama-ka.*

Kreis 國ク 埼サキ *Ku-saki (Kuni-zaki).*

武ム 藏サシ *Mu-sasi.*
來 繩 Aussprache fehlt.
國クニ 前サキ *Kuni-saki (Kuni-zaki).*
由 染 Aussprache fehlt.
阿ア 岐キ *A-ki.*
津ツ 守モリ *Tsu-mori.*
伊イ 美ミ *I-mi.*

Reich *Fi-zen.*

Kreis 基キ 肄シ *Ki-si (Ki-i).*

姬 社 Aussprache fehlt.
山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*
基キ 肄イ *Ki-i.*
川カハ 上カミ *Kafa-kami (Kawa-kami).*
長ハ 谷セ *Fa-se.*

Kreis 養ヤ 炙フ *Ja-fu (Ja-bu).*

狹サ 山ヤマ *Sa-jama.*
屋ヲク 田タ *Woku-ta (Woku-da).*
養ヤ 炙フ *Ja-fu (Ja-bu).*
鳥ト 栖ス *To-su.*

Kreis 三ミ 根ネ *Mi-ne.*

千チ 栗クリ *Tsi-kuri.*
物モノ 部ベ *Mono-fe (Mono-be).*
米メ 多タ *Me-ta.*
財タカ 部ラ *Takara.*
葛カツラ 木キ *Katsura-ki (Kadzura-ki).*

Kreis 神カム 埼サキ *Kamu-saki (Kan-zaki).*

蒲カマ 田タ *Kama-ta (Kama-da).*
三ミ 根ネ *Mi-ne.*
神カム 埼サキ *Kamu-saki (Kan-zaki).*
宮ミヤ 所トコロ *Mija-tokoro (Mija-dokoro).*

Kreis 佐サ 嘉カ *Sa-ka.*

城キ 坂サキ *Ki-saki (Ki-zaki).* 巨コ 勢セ *Ko-se.*
深フカ 溝ミソ *Fuka-muso (Fuka-mizo).*
山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).*

Kreis 小ヲ 城キ *Wo-ki.*

川カハ 上カミ *Kafa-kami (Kawa-kami).* 甕ミカ 調ツキ *Mika-tsuki.*
高タカ 來ク *Taka-ku.* 伴トモ 部 *Tomo.*

Kreis 松マツ 浦ラ *Matsura.*

庇 羅 Aussprache fehlt. 大オホ 沼ヌ *Ofo-nu (O-o-nu).*
値チ 嘉カ *Tsi-ka.* 生イキ 佐サ *Iki-sa.*
久ク 利リ *Ku-ri.*

Kreis 杵キ 島シマ *Ki-sima.*

多 駄 Aussprache fehlt. 杵キ 島シマ *Ki-sima.*
能ノ 伊イ *No-i.* 島シマ 見ミ *Sima-mi.*

Kreis 藤フヂ 津ツ *Futsi-tsu (Fudzi-tsu).*

鹽シホ 田タ *Sifo-ta (Siwo-da).* 能ノ 美ミ *No-mi.*

Kreis 彼ソノ 杵キ *Sono-ki.*

大オホ 村ムラ *Ofo-mura (O-o-mura).* 彼ソノ 杵キ *Sono-ki.*

Kreis 高タカ 來ク *Taka-ku.*

山ヤマ 田タ *Jama-ta (Jama-da).* 新ニヒ 居ヰ *Nifi-wi (Ni-i-i).*
神カム 代シロ *Kamu-siro (Kan-siro).*
野ノ 鳥トリ *No-tori (No-dori).*

Reich *Fi-go.*

Kreis 玉ダマ 名イナ *Tama-ina (Tama-na).*

日ヲ 置オキ *Wo-oki.* 爲ヰ 太タ *Wi-ta (I-ta).*

石イシ 津ツ *Isi-tsu.* 下 宅 Aussprache fehlt.

宗ソカ 部ベ *Soka-fe (Soga-be).*

太オホ 町マチ *Ofo-matsi (O-o-matsi).* 大 水 Aussprache fehlt.

江エ 田タ *Je-ta (Je-da).*

Kreis 山ヤマ 鹿カ *Jama-ka.*

來 民 Aussprache fehlt. 著 入 Aussprache fehlt.

溫ユ 泉 *Ju.* 小ヲ 野ノ *Wo-no.*

夜 關 Aussprache fehlt. 杤 納 Aussprache fehlt.

津ツ 村ムラ *Tsu-mura.* 神カミノ 西ニシ *Kami-no nisi.*

緒 線 Aussprache fehlt. 伊イ 知チ *I-tsi.*

Kreis 菊クク 池チ *Kuku-tsi (Kiku-tsi).*

城 野 Aussprache fehlt.

水ミツ 島シマ *Mitsu-sima (Midzu-sima).*

辛 家 Aussprache fehlt. 夜 關 Aussprache fehlt.

子 養 Aussprache fehlt. 山ヤマ 門ト *Jama-to.*

上 甘 Aussprache fehlt. 日ワ 理タリ *Watari.*

伯カシハ 原ハラ *Kasifa-fara (Kasiwa-bara).*

Kreis 阿ア 蘇ソ *A-so.*

波 良 Aussprache fehlt. 知 保 Aussprache fehlt.

衣 尻 Aussprache fehlt. 阿ア 蘇ソ *A-so.*

Kreis 合カハ 志シ *Kafa-si (Kafu-si, Kô-si).*

合カハ 志シ *Kafa-si (Kô-si).* 水ヲ 川カハ *Wo-kafa (Wo-kawa).*

山 道 Aussprache fehlt. 鳥トリ 島シマ *Tori-sima.*

口 益 Aussprache fehlt. 鳥ト 取トリ *To-tori.*

Kreis 山ヤマ本モト *Jama-moto.*

三ミ重ヘ *Mi-fe (Mi-be).*
鳥トリ田タ *Tori-ta (Tori-da).*
殖生 Aussprache fehlt.
本モト井ヰ *Moto-wi (Moto-i).*
高タカ原ハラ *Taka-fara.*
山ヤマ本モト *Jama-moto.*
佐サ野ノ *Sa-no.*

Kreis 飽アキ田タ *Aki-ta (Ai-ta).*

宮ミヤ前サキ *Mija-saki.*
小ヲ垣カキ *Wo-kaki.*
栗クリ北キタ *Kuri-kita.*
川カハ内ウチ *Kafa-utsi (Kawa-utsi).*
下シモ田タ *Simo-ta (Simo-da).*
蠶養 Aussprache fehlt.
加幡 Aussprache fehlt.
私キサイチ部ヘ *Kisai-tsi-fe (Kisai-tsi-be).*
天田 Aussprache fehlt.
水門 Aussprache fehlt.
市チ田タ *Tsi-ta (Tsi-da).*

Kreis 託タク麻マ *Taku-ma.*

桑クハ原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*
津ツ守モリ *Tsu-mori.*
波良 Aussprache fehlt.
下井 Aussprache fehlt.
上カミ島シマ *Kami-sima.*
酒サカ井ヰ *Saka-wi (Saka-i).*
漆ヌリ島シマ *Nuri-sima.*
三ミ宅ヤケ *Mi-jake.*

Kreis 益マシ城キ *Masi-ki.*

當タイ麻マ *Tai-ma.*
加西 Aussprache fehlt.
益マシ城キ *Masi-ki.*
富神 Aussprache fehlt.
子按 Aussprache fehlt.
坂サカ本モト *Saka-moto.*
麻アサ部ヘ *Asa-fe (Asa-be).*
宅部 Aussprache fehlt.

Kreis 宇ウ土ト *U-to.*

諫染 Aussprache fehlt.
林ハヤシ原ハラ *Fajasi-fara (Fajasi-bara).*
大オホ宅ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).*
櫻サクラ井ヰ *Sakura-wi (Sakura-i).*

Kreis 八ヤツ 代シロ *Ja-tsu siro.*

肥ヒ 伊イ *Fi-i.* 高タカ 田タ *Taka-ta (Taka-da).*
豊 福 Aussprache fehlt. 木 行 Aussprache fehlt.
小ヲ 川カハ *Wo-kafa (Wo-kawa).*

Kreis 天アマ 草クサ *Ama-kusa.*

波ハ 太タ *Fa-ta.* 天アマ 草クサ *Ama-kusa.*
志シ 記キ *Si-ki.* 惠 家 Aussprache fehlt.
高タカ 屋ヤ *Taka-ja.*

Kreis 葦アシ 北キタ *Asi-kita.*

葦アシ 北キタ *Asi-kita.* 桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*
伴トモ *Tomo.* 野 行 Aussprache fehlt.
巨 野 Aussprache fehlt. 川カハ 田タ *Kafa-ta (Kawa-da).*
水ミツ 俣マタ *Mitsu-mata (Midzu-mata).*

Kreis 球ク 麻マ *Ku-ma.*

球ク 玖 *Ku.* 久ク 米 *Ku.*
人 吉 Aussprache fehlt.
東ヒカシ 村ムラ *Fikasi-mura (Figasi-mura).* 西シ 村ムラ *Si-mura.*
千 脫 Aussprache fehlt.

Reich *Fi-uga.*

Kreis 臼ウス 杵キ *Usu-ki.*

冰ヒ 上カミ *Fi-kami.* 智チ 保ホ *Tsi-fo.*
英エ 多タ *Je-ta.* 列 田 Aussprache fehlt.

Kreis 兒コ 湯タ *Ko-ta (Ko-ju).*

三 納 Aussprache fehlt. 穗 北 Aussprache fehlt.
大オホ 垣カキ *Ofo-kaki (O-o-kaki).* 三ミ 宅ヤケ *Mi-jake.*

覩（口＋於） Aussprache fehlt.　韓 家 Aussprache fehlt.
平ヘ 羽クリ *Fe-kuri (Fe-guri).*　都 野 Aussprache fehlt.

Kreis 那ナ 珂カ *Na-ka.*

夜 開 Aussprache fehlt.　新ニヒ 名ナ *Nifi-na (Ni-i-na).*
田タ 島シマ *Ta-sima.*　於 部 Aussprache fehlt.

Kreis 宮ミヤ 崎サキ *Mija-saki (Mija-zaki).*

飯 肥 Aussprache fehlt.　田タノ 邊ヘ *Ta-no fe.*
島シマ 江エ *Sima-je.*　江エ 田タ *Je-ta (Je-da).*

Kreis 諸ムラ 縣カタ *Mura-kata (Moro-kata).*

財タカ 部ラ *Takara.*　縣アカ 田タ *Akata (Agata).*
瓜ウリ 生フ *Uri-fu.*　山 鹿 Aussprache fehlt.
穆 佐 Aussprache fehlt.　八ヤツ 代シロ *Ja-tsu siro.*
大オホ 田タ *Ofo-ta (O-o-ta).*
春カスカ 野ノ *Kasuka-no (Kasuga-no).*

Reich *O-o-sumi.*

Kreis 菱ヒシ 刈カリ *Fisi-kari.*

羽ハ 野ノ *Fa-no.*　亡 野 Aussprache fehlt.
大 水 Aussprache fehlt.　菱ヒシ 刈カリ *Fisi-kari.*

Kreis 桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).*

大オホ 原ハラ *Ofo-fara (O-o-fara).*
大オホ 分イタ *Ofo-ita (O-o-ita).*　豐トヨ 國クニ *Tojo-kuni.*
答 西 Aussprache fehlt.　稻イナ 積ツミ *Ina-sumi.*
廣ヒロ 田タ *Firo-ta (Firo-da).*
桑オホ 善カタ *Ofo-kata (O-o-kata).*
仲ナカ 川カハ *Naka-kafa (Naka-kawa).*

Kreis (口＋贈)ソ (口＋於)オ *So-o.*

葛 例 Aussprache fehlt. 志シ 摩マ *Si-ma.*
阿ア 氣ケ *A-ke.* 方 後 Aussprache fehlt.
人 野 Aussprache fehlt.

Kreis 大オホ 隅スミ *Ofo-sumi (O-o-sumi).*

人 野 Aussprache fehlt. 大オホ 隅スミ *Ofo-sumi (O-o-sumi).*
謂 列 Aussprache fehlt. (女＋合)アヒ (月＋葛)ラ *Afi-ra.*
禰 覆 Aussprache fehlt. 大 阿 Aussprache fehlt.
岐 Aussprache fehlt.

Kreis (女＋合)アヒ 羅ラ *Afi-ra (Ai-ra).*

野 裏 Aussprache fehlt. 串 伎 Aussprache fehlt.
鹿 屋 Aussprache fehlt. 岐 刀 Aussprache fehlt.

Kreis 肝キモ 屬ツキ *Kimo-tsuki (Kimo-ki).*

桑クハ 原ハラ *Kufa-fara (Kuwa-bara).* 鷹タカ 屋ヤ *Taka-ja.*
川カハ 上カミ *Kafa-kami (Kawa-kami).* 鴈カリ 麻マ *Kari-ma.*

Kreis 馭コ 謨ム *Ko-mu.*

謨 賢 Aussprache fehlt. 信 有 Aussprache fehlt.

Kreis 熊クマ 毛ケ *Kuma-ke (Kuma-ge).*

熊クマ 毛ケ *Kuma-ke (Kuma-ge).* 幸 毛 Aussprache fehlt.
阿 枚 Aussprache fehlt.

Reich *Satsu-ma.*

Kreis 出イヅ 水ミ *Itsu-mi (Idzu-mi).*

山ヤマ 內ウチ *Jama-utsi.* 勢セ 度ト *Se-to.*
借 家 Aussprache fehlt. 大オホ 宅ヤケ *Ofo-jake (O-o-jake).*
國 形 Aussprache fehlt.

Kreis 高タカ 城キ *Taka-ki.*

合カハ 志シ *Kafa-si (Kò-si).* 飽 多 Aussprache fehlt.
欝 木 Aussprache fehlt. 宇ウ 土ト *U-to.*
新ニヒ 田タ *Nifi-ta (Ni-i-ta).* 託タク 萬マ *Taku-ma.*

Kreis 薩サツ 摩マ *Satsu-ma.*

避 石 Aussprache fehlt. 幡 利 Aussprache fehlt.
日ヒ 直オキ *Fi-oki.*

Kreis 甑コシキ 島シマ *Kosiki-sima.*

筜 簹 Aussprache fehlt. 甑コシキ 島シマ *Kosiki-sima.*

Kreis 日ヒ 置オキ *Fi-oki.*

富トハ 多タ *Tomu-ta (Tom-ta).* 納 薩 Aussprache fehlt.
合 良 Aussprache fehlt.

Kreis 伊イ 祚サク *I-saku.*

利 納 Aussprache fehlt.

Kreis 阿ア 多タ *A-ta.*

鷹タカ 屋ヤ *Taka-ja.* 田タ 水ミツ *Ta-mitsu (Ta-midzu).*
葛 例 Aussprache fehlt. 阿ア 多タ *A-ta.*

Kreis 河カハノ 邊ヘ *Kafa-no fe (Kawa-no fe, Kawa-be).*

川カハ 上カミ *Kafa-kami (Kawa-kami).* 稲イナ 積ツミ *Ina-tsumi.*

Kreis 頴エ 娃ノ *Je-no.*

開 聞 Aussprache fehlt. 頴エ 娃ノ *Je-no.*

Kreis 揖イフ 宿スキ *Ifu-suki (Jufu-suki, Jû-suki).*

揖イフ 宿スキ *Ifu-suki (Jû-suki).*

Kreis 給キ 黎ヒレ *Ki-fire.*

給キ 黎ヒレ *Ki-fire.*

Kreis 谿タニ 山ヤマ *Tani-jama.*

谷 上 Aussprache fehlt. 久ク 佐サ *Ku-sa.*

Kreis 鹿カ 兒コノ 島シマ *Ka-ko-no sima (Ka-go-no sima, Ka-go-sima).*

都 萬 Aussprache fehlt. 在 次 Aussprache fehlt.
安 隆 Aussprache fehlt.

Insel 壹ユ 岐キ *Ju-ki (I-ki).*

Kreis 壹ユ 岐キ *Ju-ki (I-ki).*

風カサ 早ハヤ *Kasa-faja (Kaza-faja).* 可カ 須ス *Ka-su.*
那ナ 賀カ *Na-ka (Na-ga).* 田タ 河カハ *Ta-kafa (Ta-gawa).*
鯨 伏 Aussprache fehlt. 潮 安 Aussprache fehlt.
伊 宅 Aussprache fehlt.

Kreis 石イシ 田タ *Isi-ta (Isi-da).*

石イシ 田タ *Isi-ta (Isi-da).* 物モノ 部ヘ *Mono-fe (Mono-be).*
(灰+昆) 原 Aussprache fehlt. 沼ヌマ 津ツ *Numa-tsu.*

Insel 對ツシ 馬マ *Tsusi-ma.*

Kreis 上カミツ 縣アガタ *Kamu-tsu akata (Kami-agata).*

賀カ 志シ *Ka-si.* 雞 知 Aussprache fehlt.
玉タマ 調ツキ *Tama-tsuki.* 豆 酘 Aussprache fehlt.

Kreis 下シモツ 縣アガタ *Simo-tsu akata (Simo-agata).*

伊イ 奈ナ *I-na.* 向 日 Aussprache fehlt.
久ク 須ス *Ku-su.* 三ミ 根ネ *Mi-ne.*
佐 護 Aussprache fehlt.

Anhang.

Die alten Namen der vorzüglichsten japanischen Aemter.

Der 大政大臣 *Tai-sija-u-tai-sin (Dai-ziô-dai-zin)* ‚grosse Diener der grossen Lenkung' hat in dem 本朝式職員令 *Fon-teô-siki sioku-in-rei* ‚die Verordnungen über die Zahl der Aemter nach der Vorschrift des eigenen Hofes' den Namen 大政大臣 *Ofo-matsuri-koto-no ofo-ma-tsu kimi (O-o-matsuri-goto-no o-o-ma-tsu gimi)* ‚der grosse vor dem Auge befindliche Diener der grossen Lenkung'.

大臣 *Dai-zin* ‚der grosse Diener.' In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 左右ノ大臣 *Sa-u-no ofo-i ma-utsi-kimi (Sa-u-no o-o-i ma-utsi-gimi)* ‚der grosse vor dem Auge befindliche Diener, der eine zur Linken, der andere zur Rechten'.

大納言 *Dai-na-gon* ‚grosser Rath' hat in den Verordnungen über die Zahl der Aemter den Namen 大納言 *Ofo-i-mono-ma-usu tsukasa (O-o-i-mono-mòsu tsukasa)* ‚der grosse meldende Vorsteher'.

中納言 *Tsiû-na-gon* ‚der mittlere Rath'. Das 二方品員 *Ni-fô-fon-in* ‚die Zahl der Classen der zwei Seiten' sagt: Es ward angeordnet, dass ausserdem ein 中ノ納言 *Naka-no mono-ma-usu tsukasa* ‚mittlerer meldender Vorsteher' eingesetzt werde.

參議 *San-ki (San-gi)* ‚der zur Berathung Kommende' hat in den Verordnungen über die Zahl der Aemter den Namen 參議 *Ofo-matsuri-koto-fito (O-o-matsuri-goto-bito)* ‚der Mensch der grossen Lenkung'.

少納言 *Seô-na-gon* ‚kleiner Rath' hat in den Verordnungen über die Zahl der Aemter den Namen 少納言 *Sunai-mono-ma-usi* ‚der kleine Meldende'.

大辨 *Dai-ben* ‚der grosse Urtheilende'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 左右ノ大辨 *Sa-u-no ofo-i ofo-tomo-fi (o-o-i o-o-tomo-i)* ‚der

grössere grosse Genosse, der eine zur Linken, der andere zur Rechten'.

中 辨 *Tsiû-ben* ‚der mittlere Urtheilende'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: **左 右ノ 中ナカノ 辨オホトモヒ** *Sa-u-no naka-no ofo-tomo-fi (o-o-tomo-i)* ‚der mittlere grosse Genosse, der eine zur Linken, der andere zur Rechten'.

少 辨 *Seô-ben* ‚der kleine Urtheilende'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: **左 右ノ 少スナイ 辨オホトモヒ** *Sa-u-no sunai ofo-tomo-fi* ‚der kleine grosse Genosse, der eine zur Linken, der andere zur Rechten'.

大 外 記 *Dai-ge-ki* ‚der grosse ausserhalb Berichtende' hat in den Verordnungen über die Zahl der Aemter den Namen **大オホイ 外シルス 記ツカサ** *Ofo-i (O-o-i) sirusu tsukasa* ‚der grosse berichtende Vorsteher'.

大 史 *Dai-si* ‚der grosse Vermerker'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: **左 右ノ 大オホイ 史サクワン** *Sa-u-no ofo-i-sa-u-kufan (O-o-i-sò-guwan)* ‚die grosse kräftige Obrigkeit[1], die eine zur Linken, die andere zur Rechten'.

少 史 *Seo-si* ‚der kleine Vermerker'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: **左 右ノ 少スナ 史サクワン** *Sa-u-no suna-sa-kufan (sa-guwan)* ‚die kleine kräftige Obrigkeit, die eine zur Linken, die andere zur Rechten'.

史 生 *Si-sija-u* ‚die Schüler des Vermerkers'. Dieselben haben in den Verordnungen über die Zahl der Aemter den Namen **史 生** *si-sija-u*[2]. Wie man gegenwärtig glaubt, werden die Angestellten, von den Bewohnern des Palastes (**局** *tsubone*) angefangen, bis zu den einen Antheil Besitzenden sämmtlicher Reiche mit dem Namen **史 生** *Si-sija-u* benannt. Was den Ausdruck **— 分** ‚ein Antheil' betrifft, so ist es der Antheil des zugemessenen Gehaltes. Der Sinn ist, dass nach der Vorschrift die ältesten Obrigkeiten fünf Antheile, die nächst-

[1] **莊サウ 官グワン** *Sa-u-guwan* ‚die kräftige Obrigkeit'. Das folgende *Sa-kuwan* scheint dasselbe zu sein. Doch findet man auch **左サ 官クワン** *Sa-kuwan* ‚Obrigkeit zur Linken'.

[2] Wie eine Anmerkung besagt, hat das zweite Zeichen gemeiniglich den Laut von **賞** *si-ja-u* (*siò*). Der Name sollte eigentlich *si-sei* lauten.

folgenden Obrigkeiten vier Antheile, die richtenden Obrigkeiten drei Antheile, die den Vorbildern Vorgesetzten zwei Antheile, die Schüler des Vermerkers einen Antheil besitzen. Die Aerzte, die vielseitigen Männer und die Meister der Armbrust aus sämmtlichen Reichen gehören zu den einen Antheil Besitzenden. Man sagt gemeiniglich 醫クスシ *Kusu-si* ‚Arzt', 博カタ士セ *Faka-se* ‚vielseitiger Mann' (Gelehrter), 弩オホユミノ師シ *O-o-jumi-no si* ‚Meister der Armbrust'.

官掌 *Kwan-sija-u (-zija-u)* ‚der Handhabende des Amtes'. Aus den Verordnungen über die Zahl der Aemter. Der Name hiess anfänglich 管掌 *Kuan-zija-u* ‚der Leitende und Handhabende'. Wie man gegenwärtig glaubt, bedeutet es: Im Anschlusse an den Vorsteher die Besorgung eines angesehenen Amtes haben. Es ist von der Art wie 省掌 *Sei-zia-u* ‚der Handhabende der verschlossenen Abtheilung', 臺掌 *Tai-zija-u* ‚der Handhabende der Erdstufe'.

長官 *Tsija-u-kwan* ‚die älteste Obrigkeit'. Wurde unter die Classenzahlen der zwei Seiten in den Verordnungen über die Zahl der Aemter an dem eigenen Hofe aufgenommen. Bei den Himmelsgöttern und Erdgöttern sagt man 伯 *Faku* ‚Aeltester'. Bei der verschlossenen Abtheilung (省 *Sei*) sagt man 卿 *Kija-u* ‚Reichsminister'. Bei dem 彈正 *Dan-zija-u* ‚kaiserlichen Vermerker' sagt man 尹 *In* ‚Vorgesetzter'. Bei dem Abgesandten 勘カ解ケ由ユ *Ka-ge-ju* sagt man 長官 *Tsija-u-kwan* ‚älteste Obrigkeit'. Der Vorsteher des Geldgiessens ist so viel als der Abgesandte Ka-ge-ju. Bei den Aemtern (職 *sijoku*) sagt man 大夫 *dai-bu* ‚Grosser'. Bei dem Vorsteher 察 *(tsukasa)* sagt man 頭 *kasira* ‚Haupt'. Bei dem Vorsteher 司 *(tsukasa)* sagt man 正 *sei* ‚Richtiger'. Bei dem 內膳司 *Nai-zen-no tsukasa* ‚Vorsteher der Speisen des Inneren' sagt man 奉膳 *Fô-zen* ‚der die Speisen Anbietende'[1]. Bei dem abgeschlossenen Amte (署 *sio*) sagt man 首 *Ka-ube* ‚Haupt.' Bei dem Sammelhause der nahen Leibwache sagt man 大將 *Tai-sija-u* ‚grosser Anführer'. Bei den vier Sammelhäusern der bewaffneten Leibwache und des

[1] Wie man gegenwärtig glaubt, gab es nach den Verordnungen zwei *Fô-zen*. Später blieb man bei einem einzigen *Fô-zen*, welcher 正 *sei* ‚der Richtige' genannt ward.

Thores der Leibwache sagt man 督 *Toku* ‚Beaufsichtiger'. Bei dem 内侍司 *Nai-si-si* ‚Vorsteher der im Inneren Aufwartenden' sagt man 尚侍 *Nai-si-no kami* ‚der Obere der im Inneren Aufwartenden'. Bei dem Sammelhause des 太宰 *Tai-zai* ‚grossen Vorgesetzten' sagt man 師 *Si* ‚Meister'. Bei dem niederhaltenden und bewachenden Sammelhause sagt man 將軍 *Sija-u-gun* ‚Heerführer'. Bei einem Reiche sagt man 守 *Kami* ‚Statthalter'. Bei einem Kreise sagt man 大領 *Kami* ‚grosser Leitender'. Bei einem Hause sagt man 令 *Kami* ‚Gebietender'.

次官 *Si-kuwan* ‚die zunächst folgende Obrigkeit'. Wurde unter die Classenzahlen der zwei Seiten in den Verordnungen über die Zahl der Aemter an dem eigenen Hofe (in Japan) aufgenommen. Bei den Himmelsgöttern und Erdgöttern sagt man 副 *Fu* ‚Zugetheilter'. Bei der verschlossenen Abtheilung (省 *sei*) sagt man 輔 *Fu* ‚Stützender'. Bei dem 弾正 *Dan-zija-u* ‚kaiserlichen Vermerker' sagt man 弼 *Fitsu* ‚Stützender'[1]. Bei dem Abgesandten Ka-ge-ju sagt man 次官 *Si-kuwan* ‚die zunächst folgende Obrigkeit'. Bei den Aemtern (職 *sijoku*) sagt man 亮 *Suke* ‚Gehilfe'. Bei dem Vorsteher (寮 *tukasa*) sagt man 助 *Suke* ‚Gehilfe'. Bei dem Sammelhause der nahen Leibwache sagt man 中少將 *Tsiû-seô-sija-u* ‚kleiner Anführer der Mitte'. Bei der bewaffneten Leibwache und dem Thore der Leibwache sagt man 佐 *Sa* ‚zur Linken befindlich'. Bei dem 内侍 *Nai-si* ‚dem Aufwartenden des Inneren' sagt man 典侍 *Nai-si-no suke* ‚der Gehilfe des im Inneren Aufwartenden'. Bei dem Sammelhause des grossen Vorgesetzten sagt man 貳 *Ni* ‚der als Zweiter Zugesellte'. Bei einem Reiche sagt man 介 *Suke* ‚Gehilfe'. Bei einem Kreise sagt man 少領 *Suke* ‚Gehilfe' (kleiner Leitender). Bei einem Hause sagt man 扶 *Suke* ‚Gehilfe' (Stützender).

判官 *Fu-u-guwan* ‚die richtende Obrigkeit'. Wurde unter die Classenzahlen der zwei Seiten in den Verordnungen über die Zahl der Aemter an dem eigenen Hofe (in Japan) aufgenommen. Bei den Himmelsgöttern und Erdgöttern sagt man 祐 *Zijo-u* ‚Gehilfe der Götter'. Bei der verschlossenen

[1] Es gibt einen grossen und kleinen Stützenden.

Abtheilung (省 *sei*) sagt man 丞 *Zijo-u* ‚Gehilfe'. Bei dem *Dan-zija-u* ‚kaiserlichen Vermerker' sagt man 忠 *Tsiû* ‚Redlicher'. Bei dem Ka-ge-ju sagt man 判官 *Fa-u-guwan* ‚richtende Obrigkeit'. Bei den Aemtern (職 *sijoku*) sagt man 進 *Sin* ‚vorwärts tretend'. Bei den Vorstehern (寮 *tsukasa*) sagt man 允 *Zijo-u* ‚treu'. Bei den Vorstehern (司 *tsukasa*) sagt man 佑 *Zijo-u* ‚Zugesellter zur Rechten'. Bei dem 內膳 *Nai-zen* ‚Vorsteher der Speisen des Inneren' sagt man 典膳 *Kasiwade-no suke* ‚Gehilfe der Speisen.'. Bei der nahen Leibwache sagt man 將監 *Sija-u-gen* ‚der Anführende und Leitende'. Bei den vier Sammelhäusern der bewaffneten Leibwache und dem Thore der Leibwache sagt man 尉 *Zijo-u* ‚der Beruhiger'. Bei dem 內侍 *Nai-si* ‚Aufwartenden im Inneren' sagt man 掌侍 *Nai-si-no zijo-u* ‚der Zugesellte des im Inneren Aufwartenden'. Bei dem Sammelhause des grossen Vorgesetzten sagt man 監 *Ken* ‚der Leitende'. Bei dem niederhaltenden und bewachenden Sammelhause sagt man 軍監 *Gun-ken* ‚der Leitende des Kriegsheeres'. Bei einem Reiche sagt man 椽 *Zijo-u* ‚Zugesellter'. Bei einem Kreise sagt man 主政 *Matsuri-goto-bito* ‚Mensch der Lenkung'. Bei einem Hause sagt man 從 *Matsuri-goto-bito* ‚Mensch der Lenkung' (der sich anschliesst).

佑官 *U-kuwan* ‚die zur Rechten zugesellte Obrigkeit'. Wurde unter die Classenzahlen der zwei Seiten in den Verordnungen über die Zahl der Aemter an dem eigenen Hofe (in Japan) aufgenommen. Bei den Himmelsgöttern und Erdgöttern sagt man 史 *Sa-kuwan* ‚Vermerker'.[1] Bei der verschlossenen Abtheilung (省 *sei*) sagt man 錄 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (verzeichnend). Bei dem *Dan-zija-u* ‚kaiserlichen Vermerker' sagt man 疏 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (fernstehend). Bei dem Ka-ge-ju sagt man 主典 *Siû-ten* ‚der den Vorbildern Vorgesetzte'. Bei den Vorstehern (寮 *tsukasa*) der Aemter (職 ショク *sijoku*) sagt man 屬 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (der Zugehörige). Bei den Vorstehern (司 *si*) sagt man 令史 *Rei-si* ‚Vermerker' (der gebietende Vermerker). Bei dem Sammelhause der nahen Leibwache sagt man 將曹 *Sija-u-sa-u* ‚An-

[1] Die Aussprache von 史 *sa-kuwan* ‚Vermerker' gibt man auch mehreren nachfolgenden Zeichen und Zeichenverbindungen, deren eigentliche, ganz verschiedene Bedeutung in Parenthese gesetzt ist.

führer und Richter'. Bei den vier Sammelhäusern der bewaffneten Leibwache und des Thores der Leibwache sagt man 志 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (Vorsatz). Bei dem Sammelhause des grossen Vorgesetzten sagt man 典 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (Vorbild). Bei dem niederhaltenden und bewachenden Sammelhause sagt man 軍曹 *Gun-sa-u* ‚Richter des Kriegsheeres'. Bei einem Reiche sagt man 目 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (Auge). Bei einem Kreise sagt man 主張 *Siju-tsija-u* ‚der Ausdehnung vorgesetzt. Bei einem Hause sagt man 書史 *Sa-kuwan* ‚Vermerker' (Vermerker der Bücher).

位階 *Wi-kai* ‚die Rangstufen'. In den Verordnungen über die Rangstufen der Obrigkeiten[1] heisst es: Die erste, zweite, dritte und vierte Classe[2] sind die Rangstufen der Kaisersöhne (親王 *Sin-wò*). Mit der ersten, zweiten und dritten Rangstufe[3] hat es eine eigenthümliche Bewandtniss. Man ist z. B. kein 參議 *San-gi* ‚Mensch der grossen Lenkung' oder noch ein Höherer, ist aber zu dessen Rangstufe emporgestiegen. In dem Zeitalter nennt man sie 散三位 *San-san-wi* ‚die zerstreuten drei Rangstufen'. Was die vierte, fünfte, sechste, siebente und achte Rangstufe[4] betrifft, so setzt man, von 正四位上 *Sija-u-si-wi-zija-u*[5] ‚oberer Theil der richtigen vierten Rangstufe' angefangen, bis 從八位下 *Zijufatsi-wi-ge*[6] ‚unterer Theil der nachfolgenden achten Rangstufe' überall 上 *Kami-tsu* ‚obere' und 下 *Simo-tsu* ‚untere'. Man weiss dann bei den übrigen die Rangstufe des grossen Anfangs und des kleinen Anfangs.

僧ノ位階 *So-u-no wi-kai.* ‚Die Rangstufe der Bonzen'.

---

[1] Wie jetzt festgestellt wird, gibt es in den Verordnungen der Thang Classen (品) der Obrigkeiten. Gegenwärtig wird in Japan 品 *sina* ‚Classe' durch 位 *kurai* ‚Rangstufe' ersetzt.

[2] Das Wort 品 ‚Classe' hat die Lesung *sina.*

[3] Bei jeder dieser drei Rangstufen gibt es eine richtige oder erste (正ショウ *sija-u*) und eine nachfolgende (從ジュ *zija*), aber keine Unterabtheilung in obere und untere.

[4] Jede dieser fünf Rangstufen, sowohl die richtige als die nachfolgende, hat noch eine Unterabtheilung in eine obere und untere.

[5] Die Lesung dieser Zeichen ist *ofo-i-jo-tsu-no kurawi-no kami-tsu sina.*

[6] Die Lesung dieser Zeichen ist *firo-i-ja-tsu-no kurafi-no simo-tsu sina.*

Die Rangstufe des 法印大和尙 *Fô-in-dai-wa-seô* ‚grossen Ho-schang des Siegels der Vorschrift'.[1]

Die Rangstufe des 法眼和尙 *Fô-gen-wa-seô* ‚Ho-schang des Auges der Vorschrift'.[2]

Die Rangstufe des 法橋上人 *Fokkeô-zia-u-nin* ‚oberen Menschen der Brücke der Vorschrift'.[3]

Die Rangstufe des 傳燈大法師 *Den-do-u-dai-fossi* ‚grossen Vorschriftmeisters der überlieferten Lampe'.[4]

Die Rangstufe des 傳燈法師 *Den-do-u-fossi* ‚Vorschriftmeisters der überlieferten Lampe'.

傳燈滿位 *Den-do-u-man-wi* ‚das Erfüllen der Rangstufe der überlieferten Lampe'.

傳燈住位 *Den-do-u-dziû-wi* ‚das Verweilen auf der Rangstufe der überlieferten Lampe'.[5]

傳燈入位 *Den-do-u-niû-wi* ‚der Eintritt in die Rangstufe der überlieferten Lampe'.[6]

官 *Tsukasa*[7] ‚Vorsteher' (Obrigkeit). In den Verordnungen über die Zahl der Aemter nach der Vorschrift des eigenen Hofes heisst es: 神カ祇ニ官ツカサ *Kami-tsukasa* ‚der Vorsteher der Götter'. 大オホイ政マツリトヨノ官ツカサ *Ofo-i- (o-o-i-) matsuri-koto-no (matsuri-goto-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der grossen Lenkung'.

省シヤウ *Sija-u* ‚die verschlossene Abtheilung'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 中ナカノ務マツリトツコノ省ツカサ *Naka-no matsuri-goto-no tsukasa* ‚der mittlere Vorsteher der Lenkung'. 式ノリ部ノ省ツカサ *Nori-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Vorschrift'. 治ヲサ部ムル省ツカサ *Wosamuru tsukasa* ‚der lenkende Vorsteher'. 民タ部ミノ省ツカサ *Tami-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Volkes'. 兵ツハ部モノ省ツカサ *Tsufa- (tsuwa-) mono-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Kriegsleute'. 刑ウタヘ部タヽス省ツカサ

[1] Gegenwärtig die Rangstufe des 僧正 *so-u-zija-u* ‚Richtigen der Bonzen'.

[2] Gegenwärtig die Rangstufe des 僧都 *so-u-dzu.*

[3] Gegenwärtig die Rangstufe des 律師 *rissi.*

[4] Entspricht der dritten Rangstufe.

[5] Entspricht der fünften Rangstufe.

[6] Entspricht der siebenten Rangstufe.

[7] Gleich diesem Zeichen werden auch die acht folgenden, auf welche die Bedeutung ‚Vorsteher' übertragen wird, *tsukasa* ‚Vorsteher' gelesen.

Utafe-tatasu (utaje-tadasu) tsukasa ‚der die Anklagen berichtigende Vorsteher'. 大オホ 藏クラノ 省ツカサ *Ofo-kura-no tsukasa* ‚der Vorsteher der grossen Kammer'. 宮ミヤノ 内ウチノ 省ツカサ *Mija-no utsi-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Inneren des Palastes'.

臺タイ *Tai* ‚die Erdstufe'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 彈タヽ 正ス 臺ツカサ *Tatasu (tadasu) tsukasa* ‚der berichtigende Vorsteher'.

職シヨク *Sijoku* ‚das Amt'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 中カノ 宮ミヤノ 職ツカサ *Naka-no mija-no tsukasa* ‚der Vorsteher des mittleren Palastes'. 大オホ 膳カシハテノ 職ツカサ *Ofo-kasifate-no (O-o-kasiwade-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der Speisen'. 修ヲサメ 理ツクル 職ツカサ *Wosame-tsukuru tsukasa* ‚der die Lenkung herstellende Vorsteher'. 左ヒタリ 京ミサト 職ツカサ *Fitari-no (Fidari-no) mi-sato-tsukasa* ‚der Vorsteher der Hauptstadt zur Linken'. 右ミキノ 京ミサト 職ツカサ *Miki-no (Migi-no) misato-tsukasa* ‚der Vorsteher der Hauptstadt zur Rechten'.

坊 *Ba-u* ‚der Wohnplatz'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 春ミコノ 宮ミヤノ 坊ツカサ *Mi-kono mija-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Palastes des kaiserlichen Sohnes'.

寮リヤウ *Rija-u* ‚Genosse'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 齊イキノ 宮ミヤノ 寮ツカサ *Itsuki-no mija-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Palastes des Fastens'. 大オホ 舍トネリノ 寮ツカサ *Ofo-toneri-no tsukasa* ‚der Vorsteher der grossen Hausgenossen'. 圖フミ 書ノ 寮ツカサ *Fumi-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Bücher'. 內ウチノ 藏クラノ 寮ツカサ *Utsi-no kura-no tsukasa* ‚der Vorsteher der inneren Kammer'. 縫ヌヒ 殿トノノ 寮ツカサ *Nufi-tono-no (Nui-dono-no) tsukasa* ‚der Vorsteher des Nähpalastes'. 陰オム 陽ヤウノ 寮ツカサ *Omu- (on-) ja-u-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Yin und Yang'. 內ウチノ 匠タクミノ 寮ツカサ *Utsi-no takumi-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Künstler des Inneren'. 雅ウタ 樂マヒノ 寮ツカサ *Uta-mafi-no (mai-no) tsukasa* ‚der Vorsteher des Gesanges und des Tanzes'. 玄ホウシ 番ツガヒノ 寮ツカサ *Fo-usi marafito-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Gäste und Bonzen'. 諸モロ〻 陵ミサキノ 寮ツカサ *Mi-sasakino (Mi-sazaki-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der kaiserlichen Grabhügel'. 主チ 稅カラノ 寮ツカサ *Tsikara-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Abgaben'. 掃カム 部モリノ 寮ツカサ *Kamu-mori-no (Kanmori-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der göttlichen Bewahrung'. 木コ 工タクミノ 寮ツカサ *Ko-takumi-no tsukasa* ‚der Vorsteher der

Holzkünstler'. 大炊寮 *Ofo-wi-no (o-o-i-no) tsukasa* ‚der Vorsteher des grossen Kochens'. 主殿寮 *Tomo-mori-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Bewahrung der Vorhalle'. 典藥寮 *Kusuri-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Arzneien'. 兵庫寮 *Tsufa- (Tsuwa-) mono-no kura-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Kammer der Kriegsleute'. 右馬寮 *Miki-no (migi-no) muma-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Pferde zur Rechten'. 左馬寮 *Fitari-no (Fidari-no) muma-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Pferde zur Linken'.

司 *Si* ‚Vorsteher'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 主神司 *Itsuki-no mija-no kami-tsukasa* ‚der Vorsteher der Götter des Palastes des Fastens'. 齋院司 *Itsuki-no mija-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Fastentempels'. 隼人司 *Faja-fito-no (bito-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der Thorwachen'. 囚獄司 *Fito-ja-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Gefängnisses'. 織部司 *Ori-fe-no (be-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der Weberei'. 正親司 *Ofo-kimu- (O-o-kimi) tatsi-no tsukasa* ‚der Vorsteher der kaiserlichen Verwandten'. 內膳司 *Utsi-no kasifate-no (kasiwade-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der Speisen des Inneren'. 造酒司 *Sake-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Weines.' 主水司 *Mofi- (moi-) tori-no tsukasa* ‚der die Trinkschale nehmende Vorsteher'. 東市司 *Fimukasi-no (Figasi-no) itsi-no tsukasa* ‚der Vorsteher des östlichen Marktes'. 西市司 *Nisi-no itsi-no tsukasa* ‚der Vorsteher des westlichen Marktes'. 鑄錢司 *Zitju-zen-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Geldgiessens.

監 *Gen* ‚Beaufsichtiger'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 主膳監 *Mi-ko-no mija-no kasifate-no (kasiwade-no) tsukasa* ‚der Vorsteher der Speisen des Palastes des kaiserlichen Sohnes'.

署 *Sio* ‚das abgeschlossene Amt'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 主殿署 *Mi-ko-no mi-ja-no tono-mori-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Wächter der Vorhalle des Palastes des kaiserlichen Sohnes'. 主馬署 *Mi-ko-no mija-no muma-no tsukasa* ‚der Vorsteher der Pferde des Palastes des kaiserlichen Sohnes'.

府 *Fu* ‚Sammelhaus'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 近衛府 *Kon-e-fu* ‚das Sammelhaus der nahen Leibwache'. 兵衛府 *Fei-e-fu* ‚das Sammelhaus der bewaffneten Leibwache'. 衛門府 *Jukefi-no tsukasa* ‚der Vorsteher des Köchertragens' (das Sammelhaus des Thores der Leibwache). 大宰府 *Ofo- (O-o-) mi-koto-motsi-no tsukasa* ‚der die grosse kaiserliche Sache erfassende Vorsteher'. 鎮守府 *Tsin-zija-fu* ‚das niederhaltende und bewachende Sammelhaus'.

局 *Kijoku* oder *tsubone* ‚ein Gemach'. In den Verordnungen über die Zahl der Aemter heisst es: 侍従局 *Omoto-fito- (bito-) me-utsi-kimi (-gimi)* ‚der in dem Auge (vor Augen) befindliche Gebieter der aufwartenden Menschen.' 中務省侍従 *Naka-tsukasa-sija-u omoto-fito- (bito-) matsi-kimi (-gimi)* ‚der wartende Gebieter der aufwartenden Menschen in der verschlossenen Abtheilung des mittleren Vorstehers'. In der Classenzahl der zwei Seiten heisst es: Die hundert Menschen von den Kaisersöhnen abwärts und von der fünften Rangstufe aufwärts, welche auf die Matte des aufwartenden Gefolges (侍従 *zi-ziû*) treten, heissen gemeiniglich 局 *tsubone* ‚Gemach'. Es ist wie bei 所 *tokoro* ‚Ort' in 侍従所 *Zi-ziû-dokoro* ‚Ort des aufwartenden Gefolges', 内舎人所 *U-doneri-dokoro* ‚Ort der Hausgenossen' und anderen Ausdrücken. Was 内舎人局 *U-doneri-tsubone* betrifft, so heisst es in den Verordnungen über die Zahl der Aemter: 中務省内舎 *Naka-tsukasa-sija-u utsi-toneri* ‚die Hausgenossen der verschlossenen Abtheilung des mittleren Vorstehers'. Was 内記 *Naiki* ‚der Berichtende des Inneren' betrifft, so heisst es in den Verordnungen über die Zahl der Aemter: 中務省内記 *Naka-tsukasa-sija-u utsi-no sirusu tsukasa* ‚der berichtende Vorsteher des Inneren in der verschlossenen Abtheilung des mittleren Vorstehers'. Was 監物局 *Ken-motsu-tsubone* ‚das Gemach des die Dinge Leitenden' betrifft, so heisst es in den Verordnungen über die Zahl der Aemter: 中務省監 *Naka-tsukasa-sija-u-gen* ‚der Leitende in der verschlossenen Abtheilung des mittleren Vorstehers'. Was 内監局 *Nai-ken-tsubone* ‚das Gemach der Leitenden des Inneren' betrifft, so heisst es in der Classenzahl der zwei Seiten: Es ward

befohlen, ihnen ausserdem eine verschlossene Abtheilung zu errichten. Im dritten Jahre des Zeitraumes Fô-ki (772 n. Chr.) eröffnete man sie. Es sind die gegenwärtigen, im Inneren leitenden (内 監) dreihundert Menschen [1]. Was 校 書 殿 *Ka-u-sijo-tono* ‚den Palast der Durchsicht der Bücher' betrifft, so befinden sich die Schriften sämmtlicher Geschlechtsalter in diesem Palaste. Man errichtete Gemächer und setzte angemessene Menschen ein, damit sie den Palast der Durchsicht der Bücher beaufsichtigen. Der Name lautet gemeiniglich 校ノ書ニ殿ト *Fumi-tono* ‚Palast der Bücher'.

[1] Sie heissen gemeiniglich *Tsifi-sa- (Tsi-i-sa) ri-ra-fa (ba).*

Bemerkung.

Das S. 57 vorkommende, aus 月 und 葛 gebildete Zeichen ist die vulgäre Form von 臘, statt dessen es in japanischen Büchern allgemein gesetzt zu werden pflegt.

Eine Sarcophaginschrift aus der Ptolemäerzeit.

Von

Dr. E. von Bergmann,

Custos am k. k. Münz- und Antiken-Cabinete.

In der k. k. ägyptischen Sammlung im unteren Belvedere befindet sich der Sarcophag des Panehemisis, Priesters des Num-Rā, ein Fundstück des Pyramidenfeldes von Saqqarah. Aus schwarzgrauem Kalksteine in Mumienform mit trefflich ausgeführter Gesichtsmaske gearbeitet, bietet dieses Monument ein Muster ägyptischen Kunststiles aus Ptolemäerzeit, dessen Werth durch zahlreiche sorgfältig eingemeisselte figuralische Darstellungen und Inschriften, welche die Aussenseite bedecken, noch erhöht wird. Bilder wie Texte beziehen sich auf das Leben der Seele nach dem Tode, auf die verschiedenen Gottheiten und Zonen der Unterwelt und auf den nächtlichen Lauf der Sonne in der unterirdischen Hemisphäre. Ein reicher, mannigfaltiger Inhalt zeichnet zumal die zum Theil in schwungvoller Sprache abgefassten Schriftstücke ebenso sehr wie ihr eigenthümlicher Schriftcharakter aus. Wir begegnen nämlich hier jenen seltsamen graphischen Spielereien der späten Zeit, die, eine Rebusschrift zu nennen, einerseits zwar vielfach das Verständniss erschweren, andererseits aber wichtige Aufschlüsse und Belege für den Lautwerth der hieroglyphischen Zeichen geben.

Unter den vielen Texten des Sarcophages, welche sämmtlich, sofern sie nicht Kapitel des Todtenbuches enthalten, unedirt sind, verdienen zwei vorzugsweise Beachtung. Der eine dieser Texte, auf der Unterseite des Sarges befindlich, enthält ein Verzeichniss der Nachtstunden, während welcher die Sonne ihren unterirdischen Lauf zurücklegt und die Namen ihrer Gottheiten. Werthvoll durch mehrfache Varianten hat diese Stundenliste bereits in einem Aufsatze Prof. Dümichen's (Zeitschr. für

ägypt. Sprache 1865, Jännerheft) Erwähnung gefunden. Ich beabsichtige sie später in Vollständigkeit zu publiciren.

Der andere Text, welcher die Mitte des Sargdeckels einnimmt, unterscheidet sich von allen übrigen dadurch, dass Paneḥemisis selbst hier als Sprecher auftritt. Er bildet aber auch den Abschluss sämmtlicher Texte, indem der Verstorbene, angelangt am Ende seiner unterirdischen Wanderung, in gehobener Rede seinen Eintritt in den Kreis der Götter und Seeligen feiert. Das sachliche und sprachliche Interesse, das sich an dieses Schriftstück knüpft, und es zum bemerkenswerthesten des Sarcophages macht, veranlasst mich, es in seinem ganzen Umfange zu veröffentlichen.

Der Inhalt der Inschrift ist in kurzer Analyse folgender: Sie beginnt mit dem 127. Capitel des Todtenbuches, das den Titel führt: ‚Das Buch des Preisens der Götter der beiden Qerti, gesprochen von der Person (des Verstorbenen), wann sie sich ihnen nähert, um diesen Gott (Osiris) in der Unterwelt zu sehen'. Mit Zeile 6 bricht aber der Text dieses Kapitels ab und der Verstorbene wendet sich wieder an die Qerti-Wächter mit der Bitte um Einlass in die Unterwelt, welche er durch die Aufzählung seiner Tugenden und Handlungen, die er auf Erden ausübte, begründet. Er erfüllte seine Pflichten gegen Menschen und Götter, er verabscheute die Lüge und liebte die Wahrheit, er beobachtete Rechtlichkeit und Billigkeit gegen Jedermann, selbst gegen seine Feinde. Die Unterstützung der Schwachen und Armen, die väterliche Sorge für die Familie und die Untergebenen, die Verehrung und der Dienst der Götter füllten sein Leben aus. So zahlreiche und grosse Tugenden fanden auch ihren Lohn auf Erden. Reichliche Ehren und irdische Güter wurden dem Todten zu Theil und fröhlicher Kindersegen. Sein eigenes Herz empfindet Befriedigung über sein Handeln und gehoben von dem Bewusstsein seiner im Todtengerichte geprüften und erprobten Makellosigkeit ruft Paneḥemisis aus: ‚Ich bin wie ein Gott'. Sich stützend auf die Kenntniss der heiligen Schriften und Lehren wendet sich der Verstorbene zum Schlusse nochmals an die Wächter der Qerti. Der Weg in das Land der ewigen Seligkeit steht ihm jetzt offen. Er sieht die Schemen und Schatten der Abgeschiedenen und schaut die Götter; er gelangt an den Ort des ‚guten Wesens'

(Osiris), wie in die Gemeinschaft des Rā und geht ein in die Sonnenbarke; er erhält das Todtenopfer aus den Händen der Priester und geniesst die himmlischen Gerichte. Seine göttliche Seele lebt fortan in neuem Leben ewiglich.

Sprach- und Schriftcharakter lassen über die Zeit der Abfassung des Textes keinen Zweifel bestehen. Es bildet aber nicht dessen kleinsten Vorzug, dass seine schwungvolle und gewählte Diction an den Stil und Geist der dichterischen Producte aus der klassischen Literaturepoche des alten Aegyptens erinnert. Der rhythmische Parallelismus der Satzglieder in Synthese und Antithese, auf welchem bei den Aegyptern wie bei den Hebräern das Grundgesetz der poetischen Form basirt, beherrscht auch die Sprache dieses Schriftstückes, ohne, wie auf manchen spätern Denkmälern, bis zum Uebermasse Anwendung zu finden.

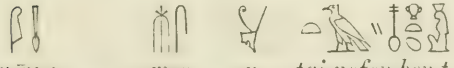
Ich gebe den Text mit Transcription und Interlinearübersetzung, und mehreren Anmerkungen im Anhange.

Der hieroglyphische Typensatz schliesst sich genau dem Originaltexte an, woraus in einigen Fällen ein Ueberschreiten der normalen Zeilenhöhe resultirt.

1)

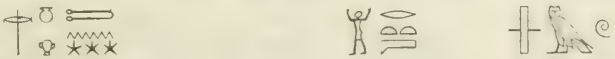
t'et ân asâr ḫen neter pa neḫem âs-t pen

Rede des osirianischen Propheten Pa-neḫem-isis [1], des



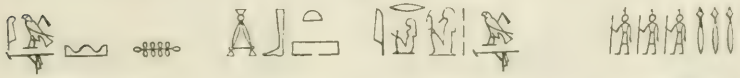
mâẓer mes n tai-nefer-ḫer-t mâẓer

wahrhaftigen, geboren von Tai-nefer-her-t [2], der wahrhaftigen:



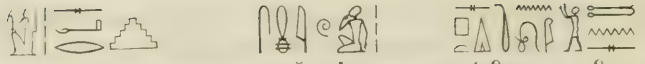
net'ḫer-ṯen neteru qer-ṭêt âmu

‚Verehrung Euch, Ihr Götter der beiden Qerti [3], welche in der



âmen-t sâ ṭeb-t âru neteru seru aau

Unterwelt bei dem Sarge, göttliche Wächter, grosse Fürsten,

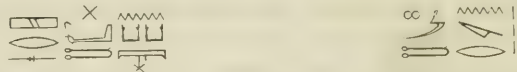
2) 

s-āru *šemāu* *sept-Ɔen uas-Ɔen s-*

aufsteigen machend die Meldungen[4], Ihr seid bereit zu

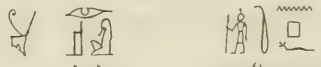
ḫetem-Ɔen χeftu *n rā* *seḫeṭ'-Ɔen ḫeru*

preisen, Ihr vernichtet die Feinde des Ra, Ihr erhellet die Wege



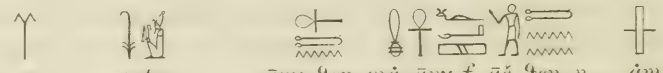
šeres-Ɔen kek *maa-Ɔen seru*

und vertreibet[5] die Finsterniss, Ihr schauet die Herrlichkeiten[6]



n ȧsȧr *ser-Ɔen pef*

des Osiris, dieses Eures Fürsten

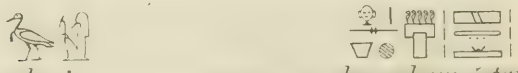
3) 

m suten *ānχ-Ɔen mȧ ānχ-f āš-Ɔen n ȧm*

gleich einem Könige, Ihr lebet wie er lebet, Ihr rufet an den,

ȧƆenmu-f *sem-nuȧ* *er ḫer-t-Ɔen āk*

der in seiner Sonnenscheibe[7] ist. Führet mich[8] auf Eurem Wege,

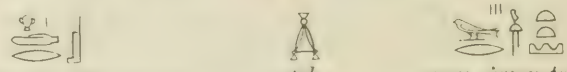


ba-ȧ *ḫer sebeχu šetau*

dass meine Seele eingehe durch die geheimnissvollen Thore.

emmek uā n *ȧm-Ɔen* *er uṭ-ȧ* *šau* *ȧu* *āpap*

Ich bin einer von Euch zu schlagen die Wunden dem Apophi[9],

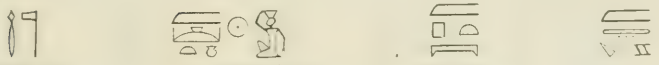
4) 

ḫer ṭer ȧs *ṭeb* *uru ȧmen-tet*

um fernzuhalten den Platz der Vergeltung[10] der Grossen

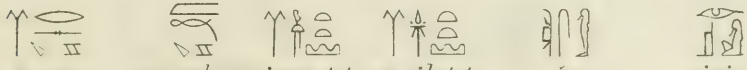
māχer-ȧ *er χeftu-ȧ* *m ṭoṭ*

der Unterwelt. Ich triumphire über meine Feinde durch den



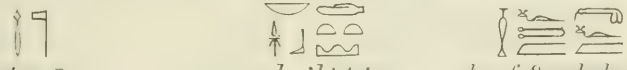
neter-āa *m ȧten-f* *m pet* *m ta*

grossen Gott in seiner Scheibe, im Himmel, auf Erden,



m res *m meḫ* *m ȧmen-tet* *m ȧb-tet* *šes* *ȧsȧr*

im Süden [11], Norden, Westen und Osten, ein Diener des Osi-

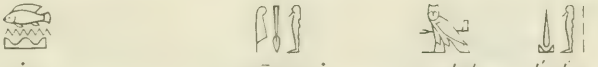


neter āa *neb ȧbṭ-tet* *ḫes-f-9 mbaḥ-f*

ris, des grossen Gottes, des Herrn von Abydos, welcher mich

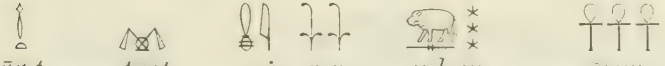
m ta

belohnt vor sich im

5) 

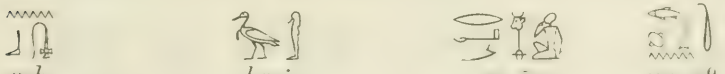
ȧn *māχer-ȧ* *m ṭoṭ* *t'at'u*

(unterirdischen) Thale. Ich triumphire durch die grossen



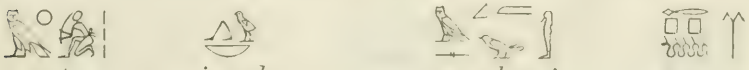
āa-t *ṭemṭ* *mȧ* *nen* *χebesu* *ȧnχu*

Fürsten insgesammt wie diese lebenden [12] Gestirne. Es



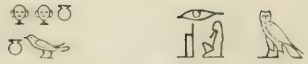
neb *ba-ȧ* *er ām* *χa n9*

sprüht Feuer meine Seele gegen den Fresser der Körper



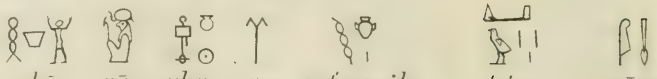
mutu *iu neb* *m s-kem-ȧ* *apap m*

der Todten, ein jeder kommt, indem ich vernichte [13] Apophis



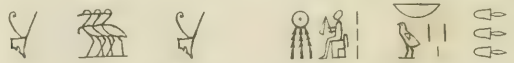
ḥerniḫer *åsår* *m*

mit Verderben[14]. Osiris ist in

6) 

ḥā *rā* *uben* *m* *net'em åb* *ṭeṭu* *māχer*

Freude, Ra leuchtet in Befriedigung, indem sie gewähren



n *bau* *n* *åmu nebu menχu*

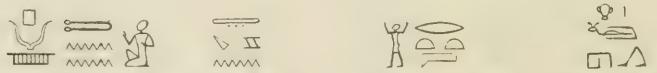
Triumph den Seelen aller vollkommenen Verklärten, der

śesu neferu[15] *n ta-t'eser-t* *às-t* *ānχ nϑ bau neteru*

guten Diener von Tat'eser, dem Orte des Lebens der göttlichen

un-ϑen-nå roui-ϑen m ḥopet

Seelen. Oeffnet mir Eure Pforten in Frieden,

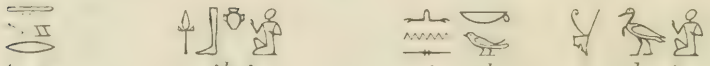
7) 

åp-ϑen-nå *ta n* *qer-tet* *ḥer per ha*

erschliesset mir das Land der beiden Qerti, damit ich aus-

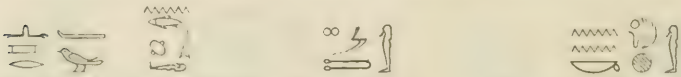
m *χent ṭoṭ åment*[16] *ḥer* *t'a*

und eingehe in die Unterwelt, damit ich durchschreite das



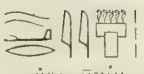
ta er *åb-å* *ån sek* *n ba-å*

Land nach meinem Wunsche. Nicht vergeht meine Seele, nicht



ån mereḥ *n χa-å* *maa-ϑå* *emmek åmeχ*

verdirbt mein Leib, ich werde erschaut[17]. Ich bin ein Geehrter,

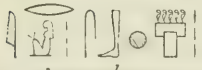
8) 

šept-tuȧ *ȧu nefer-tet* *ȧm ārīu*

der aufgenommen wird in die Unterwelt an den Thoren,

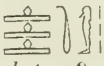
ȧn ḥem- *nt(u) m iu-ȧ*

nicht werde ich zurückgewiesen [17] bei meinem Kommen.



ȧru sebeχu *ȧmāȧ ȧui-ϑen*

Wächter der Pylonen, reichet mir Eure Arme, damit ich mich



er sensen-uȧ *ḥetep-ϑu* *ȧmu*

vereinige mit den in Frieden Ruhenden [18], welche sich befinden

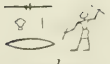
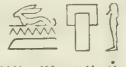
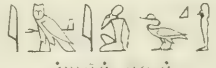
meseq-tet

in Meseq [20],

9)

res ḥer *ṭebt-ȧ neter* *tu ḥer sāḫu*

wachet über meinem göttlichen Sarge, ich seiend ein Sahu,

seḫer *t'a-t* *un m sa-ȧ* *ȧmāȧ ȧq-ȧ*

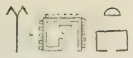
vertreibet das Böse, es sei hinter mir. Möge ich eingehen in

er t'et *šen* *ser* *ba nefer*

das Haus der Tiefe des Šen [21], möge ich besuchen den guten Ort

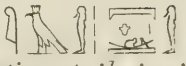
er ma-f *nȧs* *menχu-ȧ*

an dessen Platze, mögen verkündet werden meine Tugenden



m usexˁ-t

im grossen Saale

10) 

šutiu pet ȧb ȧm-ȧ

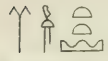
bet

der Verklärten des Himmels. Mein Herz verabscheut

ḳeru

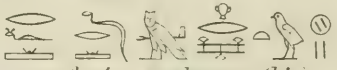
au-ȧ reš-kuȧ bau-f neter āa

Lügen, ich kenne seine Geister, des grossen Gottes der



m ȧmen-tet

ȧn unnu



re-f ter māḫer-tu (bis)

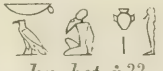
Unterwelt; nicht gibt es Sünde gegen ihn, da ich vermied,

ȧu meseṯ qa-

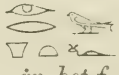
was seine Person hasst,

11)

-f ȧn

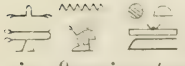


ka ḥet-ȧ[22]

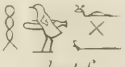


ȧr bet-f

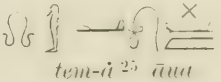
nicht war ich bedacht zu thun, was er verabscheut, nicht



ȧn ȝe-nȧ χet m



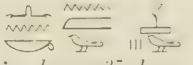
ḫutf



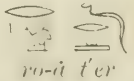
tem-ȧ[25] *āuu*

nahm ich etwas durch Stehlen[24], nicht schädigte ich (jemanden)

m renpe-tu[26]

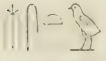


ȧn kesem[27] *ḳeru*

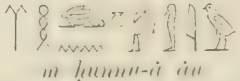


ro-ȧ tˁer

während der Jahre, nicht verbrach Lügen mein Mund seit

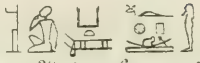


mes-tu



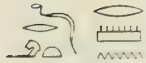
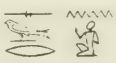
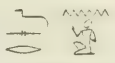
m ḫunnu-ȧ ȧu

meiner Geburt, von meinem Knabenalter an bis zu

12) 

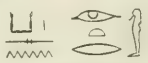
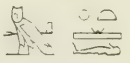
àau-à *Ɔes qa*[28] *tem-f χep àm-à*

meinem Greisenalter, Ueberhebung war nicht an mir

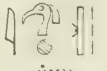
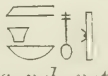
t'er ḥā-t er men man *s-ur-nà* *χuu* *t'eser-nà*

von Anfang bis heute. Ich habe geehrt die Manen, ich habe ver-

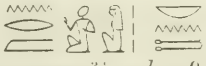
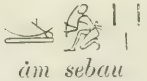
qa-sen àr-tà *qras-t* *m ṭoṭ mut*

herrlicht ihre Personen, ich habe Begräbniss bereitet dem Todten,

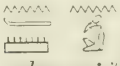
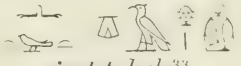
sem-nà *àχu* *m ba neb nefer*

ich habe befolgt das Geziemende[30] in jeder rechten Weise

13)  

n remu[31] *neb nƟ* *àm sebau*

gegen alle Menschen, welche unter (meine) Feinde ge-

neḫem-nà[32] *neteru* *àn-tet ḳaḥ*[33]

hörten, ich habe gepriesen die Götter, nicht ermattete ich für

ḳer qat-sen m ammu-t neb hru ḳerḥ m *ḥepet (bis)*[34]

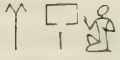
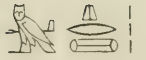
ihre Werke, zu jeder Stunde, Tag und Nacht mit Glück!

ṭuatiu nefera (menχu!) *meƟ*[35] *n t'eṭ-a* *m qet uā s-ànχ-*

Die Unterirdischen bezeugen meine Rede in Einer Weise.

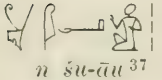
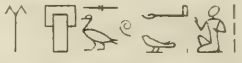
-nà *t'au*[36] *m χet*

Ich habe leben gemacht die Leute durch die Dinge

14)  

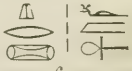
m per-à *ḥer àr* *māχeru*

in meinem Hause, indem ich verschaffte die Bedürfnisse

n šu-āu[37] *ertā-nà* *āui-à* *m sau-āu*

den Kraftlosen, ich reichte meine Arme den gebrochenen Armes,

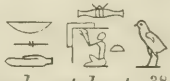


er s-χep *χeru-f m ānχ*

um ihnen (ihm) zu bewirken ihre Nahrung zum Leben. (Meine)

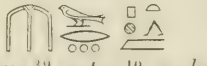
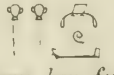
šepesu āšu *àpeš χent ḥeḥu* *ḥer ertā*

zahllosen Tugenden strahlen unter Millionen, da ich gab

15) 

ḥauu n nemmeḫu *χuϑu* *neb seṭeḳa-tu*[38]

Ueberfluss den Armen. Werden doch alle Vornehmen

ḥinā feqau-sen *ārqur*[39] *peteχ*[40] *m ḥeru ḥer fu*

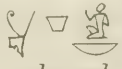
begraben mit ihren Belohnungen! Silber floss unter die Leute

āui-à *n uru*

durch das Ausstrecken meiner Arme nach den Grossen wie

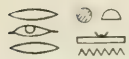
n šerau *àn t'eṭ*

den Geringen. Nicht sprach ich

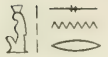
16) 

bet *n ba neb* *ḥer meter* *χemu*

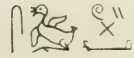
Verbotenes zu einer Person, da ich zurechtwies die Unwis-

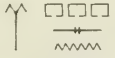


er ȧr χet *nehu-ȧ*[41] *qatu-sen*



senden, zu verrichten die Dinge; ich schützte ihre Arbeiten

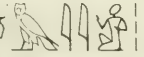


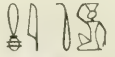


er s-t'aui *ānχ* *m peru-sen* *ḥer*

zu gewinnen den Lebensunterhalt für ihre Häuser, indem ich

sebeq[42] *ruϑu* *mȧ* *nemiu* *mȧ ϑef-*[43]

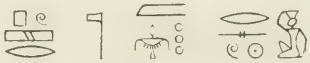




sorgte für die Arbeitsleute wie für Freunde, wie ein Vater

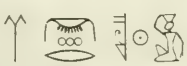
17) *ni* *ḥer āā-f* *iu neb* *m ḥau*

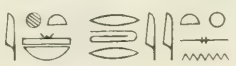
für seine Nachkommenschaft. Jeder kam in Ueberfluss



ḥer χet-ȧ *ṭent-f* *pu šer neter m ḥet' er su-f*

durch meine Sache. Sein Antheil war für Gott an Silber an





m nub er ḳen-f *ȧχt neb er rerit-sen*

seinem Tage, an Gold zu seiner Zeit, alle Dinge nach ihrem

ḥes-ϑ neter āa *ḥer ȧr*

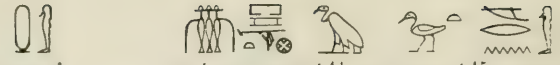
Wechsel. Es hat mich belohnt der grosse Gott wegen des Werkes

ṭoṭui-

meiner Hände;

18) *ȧ ṭėṭ-f-nȧ fuā-u m ȧr-nȧ* *s-chu-f*

er gab mir Ehren für mein Thun, er zeichnete aus



ran-à *χent per-mer-t*[44] *m menχ-t*[45] *mer-nà*

meinen Namen in Per-mer wegen der Vollkommenheit meiner

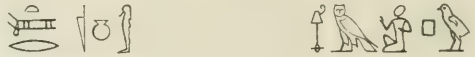
ertā-f nà mesuiu *t'er χeper-nà m àau-k*

Liebe. Er gab mir Kinder; da ich alt geworden,

19)

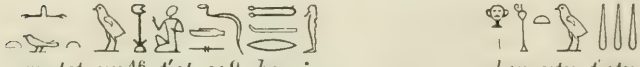
peḫ-sen rà *m šes-à* *nem-uϑ m àbu-à*

folgen sie mir in meinem Dienste, geformt nach meiner



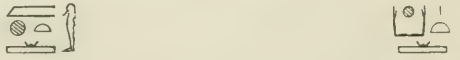
tem er qeṭ-à *ām pu*

Gestalt, gebildet nach meiner Figur. Ein Verständiger bin ich,



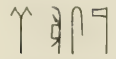
an-tet uχ[46] *t'eṭ seϑ ḥer-à* *ḥer utu t'eṭu*

kein Thor der Rede, denn ich bringe die Worte hervor



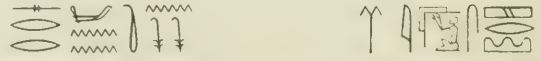
m χet-à *χu-à qa-t*

gemäss meinen Dingen. Ich besorgte die Verrichtungen



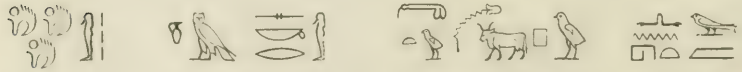
m šes neter

im Dienste Gottes,

20) 

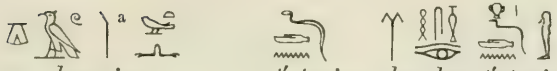
serer-nà nϑ nen[47] *m àmen sešer*[48]

ich ehrte jene, welche in dem Lande verborgenen Wesens.

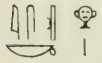


àmeχu *nem sokar*[49] *metu neb pu*[50] *àn het m*

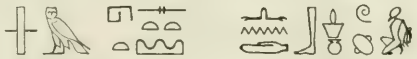
die Seligen, vereint mit Sokar. Alles dies ist wahr. Nicht war


ḳau ȧn *t'eṭ-nȧ m ḥes ḥer t'eṭ-nȧ*

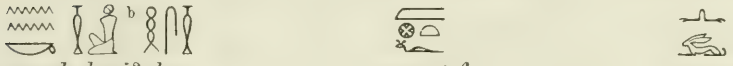
ich boshaft in Niedertracht, nicht sprach ich scheel, denn für


ȧsk ḥer

die, welche

21) 
ȧm ḥates-tet[51] *ȧn ṭebenu* *ro-sen*

im Hades sind, ist keine Verdrehung ihres Ausspruches.


ennek ḥes[52] *ḥes* *m nu-t-f* *ȧn un*

Ich bin ein Hes, der belohnt ward in seiner Stadt. Nicht war

t'eba (?[53]) *m* *ȧr nef* *ȧb n sa*

Betrübniss in dem was ihm (mir) geschah. Das Herz einer

neter-f *t'es-f* *ȧb-ȧ* *ḥepet ḥer*

Person ist sein Gott selbst. Mein Herz ist zufrieden mit

ȧr-nȧ

meinem Handeln,

22)
su *m χa-t-ȧ* *un-nȧ* *m neter*

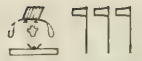
es ist in meinem Leibe[54]. Ich bin gleich einem Gotte[55].

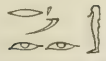
---

[a] Im Originaltexte ein Pfahl mit Schlinge.

[b] Das hieroglyphische Zeichen des Originaltextes findet sich ebenso bei Greene, fouilles, pl. X., 5 l. 3.

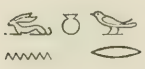
[c] Im Originaltexte der vom Arme gekreuzte Pfahl.

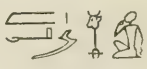

fu ȧb neteru

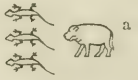

er maa-ȧ

ȧn qem-tu

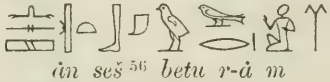
Es freuen sich die Götter mich zu sehen. Nicht werde ich


unnu er

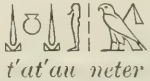

ma ām


[a] *ȧšu*

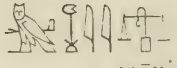
befunden ein Sünder an dem Orte des Fressers von Vielen,


ȧn seš [56] *betu r-ȧ m*

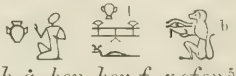
nicht kommt zu Sündhaftes gegen mich

23) 
t'at'au neter

ḥer

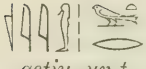

māχ

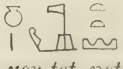
bei den göttlichen Fürsten, welche gesetzt sind über die


[b] *ȧb-ȧ ḥer ḥer-f nefer* [57]

reš-kuȧ [58]

Wage. Mein Herz ist auf seinem guten Wege. Ich kenne die


qeṭiu ur-t


n χer-tet neter

sau

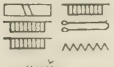
m

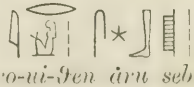
menχ-t-u

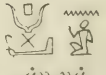
grossen Formen der Unterwelt, ein Wissender in Vollkommen-

ḥer ta

heit auf

24) 
seš


ro-ui-ȝen ȧru sebu


ȧp-nȧ

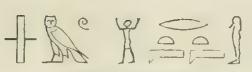
Erden. Oeffnet Eure Pforten, Wächter der Thore, offen

[a] Im Originaltexte ein sitzendes Monstrum. In Ermanglung einer entsprechenden Type wurde hier das Flusspferd gesetzt.

[b] Statt des Auges hält der Affe ein Herz in den Händen.

ḥer-t m *ṭoṭ kek* *ṭeḳa-tu er-ȝen*

steht mir der Weg durch die Finsterniss. Ich sehe Euch,



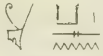
ȧmu qer-tȧt *maa-uȧ* *sāḫu* *χaib-t-u*

die bei den Qerti sind, ich erblicke die Schemen und Schatten,

25)

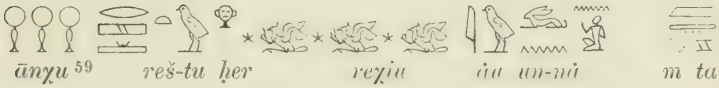
maa-tu ḥer neteru *ḥer ȧr-nȧ*

ich schaue das Angesicht der Götter wegen dessen,



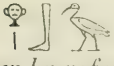
n qa-sen *m renpetu χent*

was ich für ihre Person gethan habe durch Jahre unter den



ānχu[59] *reš-tu ḥer* *reχiu* *ȧu un-nȧ* *m ta*

Lebenden, ich erkenne die Reχiu, denn ich war auf Erden



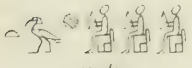
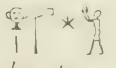
ḥer ba nefer *ertā-nȧ*

im Guten, so ich ihnen erwiesen.

26)

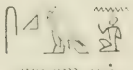
n-sen ȧpt-uȧ šer-ȝen ḥer χu-ȧ *ḥinā*

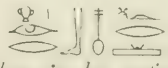
Ich werde gezählt zu Euch wegen meiner Vollkommen-

χutu *ḥer ṭua* *n ȧmentiu*

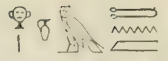
heit mit den Verklärten, da ich verehrte die Unterirdischen.





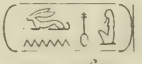
seqem-nȧ *ḥa* *ḥer ȧr ba nefer*

Ich habe verbracht die Lebenszeit das Beste zu thun,

27) 

ḥer nem-ȝen m *hā* *ȧmāu-tu*

um mich zu vereinen mit Euch in Freude. Möge ich sein

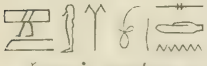


ȧu χentet er ma *un nefer*

im Innern (der Unterwelt) an dem Orte des Un-nefer des

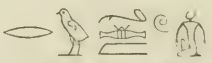
māχer *ȧn-tet mut* *m* *uresu-f neferu*

wahrhaftigen. Nicht ist Sterben wegen seiner guten Kopfstützen!



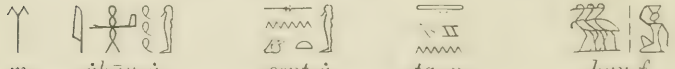
šem-ȧ uasṭen

Ich gehe eilends

28) (sic) 

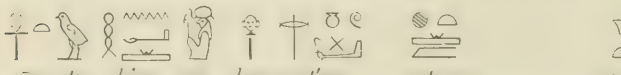
šer neb qras-tet *rua ḳamu* [60]

zum Herrn der Grabregion, entfernt ist Mattigkeit von



m *ȧhāu-ȧ* *sent-ȧ* *ta n* *bau-f*

meinen Gliedern; ich neige mich zur Erde vor seinen Geistern;

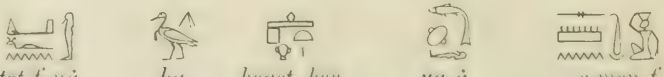


ānχ-tu ḥima ra ḥer net'nu *χet m* *usekh-t*

ich lebe mit Ra zu erwägen die Dinge im grossen Saale der

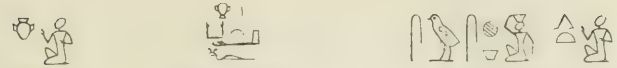
nefer-tet

Unterwelt.

29) 

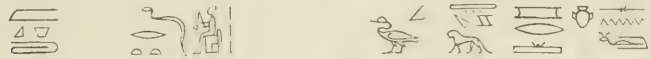
ṭeṭ-f-nȧ *ba* *ḳepet ḥer* *χa-ȧ* *s-men-f*

Er gibt mir die Seele vereinigt mit meinem Leibe, er stellt



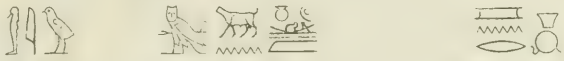
ȧb-ȧ *ḥer mākt-f* *s-useχ-f iu-t-ȧ*

fest mein Herz durch seinen Schutz, er weitet meinen Gang



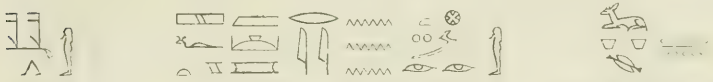
m qeb *t'er-tet-u* *ȧq ta m mer ȧb-sen per-*

im Kreise der Vorfahren, welche betreten die Erde nach dem Wunsche ihres Herzens.

30) 

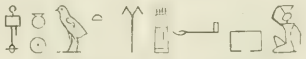
ȧ ȧu *māχennu m* *mer n rā*

Ich gehe aus in die Barke nach dem Belieben des Ra,



sāh-ȧ *śef-t* *m ȧu meri-t* *maa-ȧ ſuaā tatui*

ich lande an dem Gestade von Aa-meri, ich sehe den Erben



uben-ut *m* *hā-t-f*

der beiden Länder[61], leuchtend in seinem Palaste, indem er

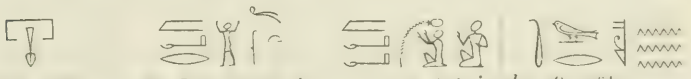
ḥer sef-s

ausgiesst

31)

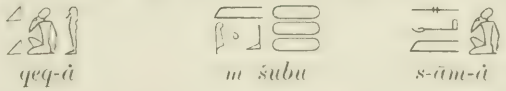
f[62] *fu-u n seχet-u* (?)[63] *śept-ȧ*

Gaben den Königen von Unter-Aegypten; ich empfange



per χer *m ārq renpe-t* *m ṭoṭui ābu 9ur*[64]

das Todtenopfer am Jahresende aus den Händen der Priester.



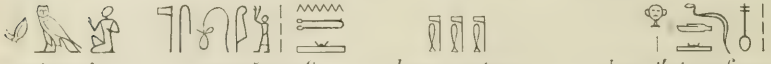
qeq-ȧ *m śubu* *s-ām-ȧ*

Gereinigt esse ich von den Broten, geniesse ich

32)

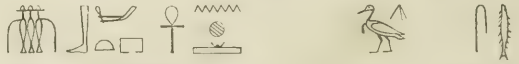
m ḥeq ḥer uṯḥ pauï-t[65] *neteru*

von dem Getränke auf dem Altare des Götterkreises; ich



setem-ȧ s-uašu nṯr ḥemu neteru ḥer t'eṭ neferu

höre die heiligen Preisgesänge der Propheten, indem sie schöne



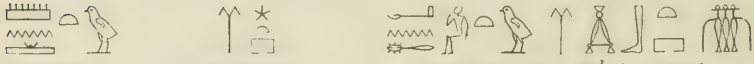
ḫent ba t'esert ānḫ ba sesep-(?)[66]

(Hymnen) recitiren im Adytum. Es lebt (meine) Seele, ich wandle

33)

ȧ m uaḥem ānḫ neter ba-ȧ ȧu ḫun-tetu

in neuem Leben meiner göttlichen Seele durch die Perioden,



men-tu m ṭua-t ānḫ-tu m ṭeb-t ḫent

gesichert im Hause der Tiefe; ich lebe im Sarge unter den

neteru t'et

Göttern ewiglich.

Zur besseren Uebersicht des Inhaltes des Textes, welche aus der interlinearen Uebersetzung nur schwer zu gewinnen ist, lasse ich die vorstehend gegebene Uebertragung im Zusammenhange folgen:

‚Rede des osirianischen Propheten Panehemisis, des wahrhaftigen, geboren von Taineferher-t, der wahrhaftigen: ‚Verehrung Euch, Ihr Götter der beiden Qerti, welche in der Unterwelt bei dem Sarge, göttliche Wächter, grosse Fürsten, welche aufsteigen lassen die Meldungen (vor Osiris), Ihr seid bereit zu preisen, Ihr vernichtet die Feinde des Ra, Ihr erhellet die Wege und vertreibet die Finsterniss, Ihr sehet die

Herrlichkeiten des Osiris, dieses Eures Fürsten, gleich einem Könige, Ihr lebet, wie er lebet, Ihr rufet an den, der in seiner Sonnenscheibe ist. Führet mich auf Eurem Wege, dass meine Seele eingehe durch die geheimnissvollen Thore. Ich bin einer von Euch, zu schlagen die Wunden dem Apophi, um fern zu halten den Platz der Vergeltung der Grossen der Unterwelt. Ich triumphire über meine Feinde durch den grossen Gott in seiner Scheibe, im Himmel, auf Erden, im Süden, Norden, Westen und Osten, ein Diener des Osiris, des grossen Gottes, des Herrn von Abydos, welcher mich belohnt vor sich im (unterirdischen) Thale; ich triumphire durch die grossen Fürsten insgesammt, wie diese lebenden Gestirne. Es sprüht Feuer meine Seele gegen den Fresser der Körper der Todten; ein jeder kommt, indem ich vernichte Apophis mit Verderben. Osiris ist in Freude, Ra leuchtet in Befriedigung, indem sie gewähren Triumph den Seelen aller vollkommenen Verklärten, der guten Diener von Tat'eser, dem Orte des Lebens der göttlichen Seelen. Oeffnet mir Eure Pforten in Frieden, erschliesset mir das Land der beiden Qerti, damit ich aus- und eingehe in die Unterwelt, damit ich durchschreite das Land nach meinem Wunsche. Nicht vergeht meine Seele, nicht verdirbt mein Leib, ich werde erschaut. Ich bin ein Geehrter, der aufgenommen wird in die Unterwelt an den Thoren, nicht werde ich zurückgewiesen bei meinem Kommen. Wächter der Pylonen, reichet mir Eure Arme, damit ich mich vereinige mit den in Frieden Ruhenden, welche sich befinden in Meseq, wachet über meinem göttlichen Sarge, der ich ein Sohn bin, vertreibet das Böse, es sei hinter mir. Möge ich eingehen in das Haus der Tiefe des Śen, möge ich besuchen den guten Ort an dessen Platze, mögen verkündet werden meine Tugenden im grossen Saale der Verklärten des Himmels. Mein Herz verabscheuet Lügen; ich kenne seine Geister, des grossen Gottes der Unterwelt; nicht gibt es Sünde gegen ihn, da ich vermied, was seine Person hasst, nicht war ich bedacht zu thun, was er verabscheut, nicht nahm ich etwas durch Stehlen, nicht schädigte ich (Jemanden) während der Jahre, nicht verbrach Lügen mein Mund seit meiner Geburt, von meinem Knabenalter an bis zu meinem Greisenalter, Ueberhebung war nicht an mir vom Anfang bis heute. Ich habe geehrt die Manen,

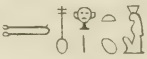
ich habe verherrlicht ihre Personen, ich habe Begräbniss bereitet dem Todten, ich habe befolgt das Geziemende in jeder rechten Weise gegen alle Menschen, welche unter (meine) Feinde gehörten; ich habe gepriesen die Götter, nicht ermattete ich für ihre Werke zu jeder Stunde, Tag und Nacht, mit Glück! Die Unterirdischen bezeugen meine Rede in Einer Weise. Ich habe leben gemacht die Leute durch die Dinge in meinem Hause, indem ich verschaffte die Bedürfnisse den Kraftlosen, ich reichte meine Hände den gebrochenen Armes, um ihnen (ihm) zu bewirken ihre Nahrung zum Leben. (Meine) zahllosen Tugenden strahlen unter Millionen, da ich gab Ueberfluss den Armen. Werden doch alle Vornehmen begraben mit ihren Belohnungen! Geld floss unter die Leute durch das Ausstrecken meiner Arme nach den Grossen wie den Geringen. Nicht sprach ich Verbotenes zu einer Person, da ich zurecht wies die Unwissenden, zu verrichten die Dinge; ich schützte ihre Arbeiten, zu gewinnen den Lebensunterhalt für ihre Häuser, indem ich sorgte für die Arbeitsleute wie für Freunde, wie ein Vater für seine Nachkommenschaft. Jeder kam in Ueberfluss durch meine Sache. Sein Antheil war für Gott an Silber an seinem Tage, an Gold zu seiner Zeit, alle Dinge nach ihrem Wechsel. Es hat mich belohnt der grosse Gott wegen des Werkes meiner Hände; er gab mir Ehren für mein Thun, er zeichnete aus meinen Namen in Per-mer wegen der Vollkommenheit meiner Liebe. Er gab mir Kinder; da ich alt geworden, folgen sie mir in meinem Dienste, geformt nach meiner Gestalt, gebildet nach meiner Figur. Ein Verständiger bin ich, kein Thor der Rede, denn ich bringe die Worte hervor gemäss meinen Dingen. Ich besorgte die Verrichtungen im Dienste Gottes, ich ehrte jene, welche in dem Lande verborgenen Wesens, die Seligen, vereint mit Sokar. Alles dies ist wahr. Nicht war ich boshaft in Niedertracht, nicht sprach ich scheel, denn für die, welche im Hades sind, gibt es keine Verdrehung ihres Ausspruches. Ich bin ein Hes, der belohnt ward in seiner Stadt; nicht war Betrübniss, in dem was (ihm) mir geschah. Das Herz einer Person ist sein Gott selbst; mein Herz ist zufrieden mit meinem Handeln, es ist in meinem Leibe. Ich bin gleich einem Gotte. Es freuen sich die Götter, mich zu sehen. Nicht werde ich befunden ein Sünder an dem Orte des Fressers von Vielen;

nicht kommt zu Sündhaftes gegen mich bei den göttlichen Fürsten, welche gesetzt sind über die Wage. Mein Herz ist auf seinem guten Wege. Ich kenne die grossen Formen der Unterwelt, ein Wissender in Vollkommenheit auf Erden. Oeffnet Eure Pforten, Wächter der Thore, offen steht mir der Weg durch die Finsterniss. Ich sehe Euch, die bei den Qerti seid, ich erblicke die Schemen und Schatten, ich schaue das Angesicht der Götter wegen dessen, was ich für ihre Person gethan habe durch Jahre unter den Lebenden, ich erkenne die Reẓiu, denn ich war auf Erden im Guten, so ich ihnen erwiesen. Ich werde gezählt zu Euch wegen meiner Vollkommenheit mit den Verklärten, da ich verehrte die Unterirdischen; ich habe verbracht die Lebenszeit das Beste zu thun, um mich zu vereinen mit Euch in Freude. Möge ich sein im Innern (der Unterwelt) an dem Orte des Unnefer des Wahrhaftigen. Nicht gibt es Sterben wegen seiner guten Kopfstützen! Ich gehe eilends zum Herrn der Grabregion, entfernt ist Mattigkeit von meinen Gliedern; ich neige mich zur Erde vor seinen Geistern; ich lebe mit Ra, zu erwägen die Dinge im grossen Saale der Unterwelt. Er gibt mir die Seele vereinigt mit meinem Leibe, er stellt fest mein Herz durch seinen Schutz, er weitet meinen Gang im Kreise der Vorfahren, welche betreten die Erde nach dem Wunsche ihres Herzens. Ich gehe aus in die Barke nach dem Belieben des Ra, ich lande an dem Gestade von Aa-meri, ich sehe den Erben der beiden Länder, leuchtend in seinem Palaste, indem er ausgiesst Gaben den Königen von Unterägypten, ich empfange das Todtenopfer am Jahresende aus den Händen der Priester. Gereinigt esse ich von den Broten, geniesse ich von dem Getränke auf dem Altare des Götterkreises; ich höre die heiligen Preisgesänge der Propheten, indem sie schöne (Hymnen) recitiren im Adytum. Es lebt meine Seele, ich wandle im neuen Leben meiner göttlichen Seele durch die Perioden, gesichert im Hause der Tiefe; ich lebe im Sarge unter den Göttern ewiglich.

ANMERKUNGEN.

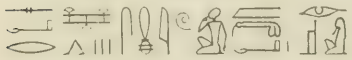
[1] Eine Inschrift auf dem Kopfende des Sarcophages gibt das vollständige Titelverzeichniss des Panehemisis:

‚Prophet des Num-Rā, Herrn von Šena, Prophet von Šena, Herrn von Šena, Prophet des Dæmon Šena in Aa-menχ, Prophet von Aa-šenā, Prophet aller Götter und Göttinnen daselbst, Prophet ihrer Pforten, Prophet ihrer Schlösser, Prophet ihrer Bäume, Prophet ihres Wassers, Panehemisis.‘ Ueber die Ortsnamen vgl. Brugsch, Geogr. II. p. 95.

[2] Für diesen Namen finden sich die Varianten: , und 

[3] Qerti, der Name des Mer des ersten oberägyptischen Nomos, bezeichnet zunächst die beiden Quelllöcher des Nils (Nilstele von Silsileh l. 7), dann in weiterer Bedeutung die Unterwelt, in welcher der Nil thronend gedacht wurde (Todtenb. c. 110, Tafel).

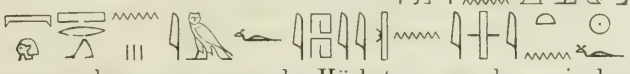
[4] Im Todtenbuch lautet die correspondirende Stelle:

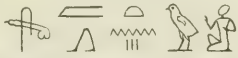


[a] Im Originaltexte drei löwenförmige Thürschlösser.

[5] Für *χeres*. Todtenb. Pierret (vgl. Zeitschr. 1869, p. 137) übersetzt diese ganze Stelle imperativisch: ‚Dissipez les tenèbres' etc.

[6] Vgl. *ser*, adytum; Chabas, Mél. III. 1., p. 262.

[7] Ein Prädicat solarer Gottheiten; so werden Todtenb. 17, 5 Tem und Ra *m âten-f* und c. 125, 36 Hor *m âten-f* genannt. Auf dem Sarcophage des Nes-schu-tafnut in der k. Sammlung stehen neben dem Bilde des im Discus eingeschlossenen Scarabaeus (die Sonne bezeichnend) die Worte:  ‚O Verborgener, komm zu uns, du Höchster, aus dem wir hervorgegangen sind! Heil dem, der in seiner Sonnenscheibe ist!'

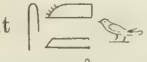
[8] Im Todtenb.  . Die Form *nuâ* für den Accusativ des persönlichen Pronomens der ersten Person ist bemerkenswerth. (Vgl. Pierret, Papyrus de Nebqed, pl. VI., l. 18 und Todtenb. 1, 2.)

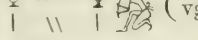
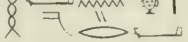
[9] Die Apophis-Schlange, das Symbol des Bösen und der Finsterniss, der Python-Schlange der Griechen zu vergleichen.

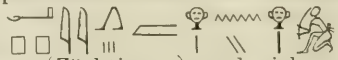
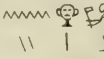
[10] Ich lese *ṭeb*, copt. τωß, retribuere. Die Stelle bezieht sich auf das Todtengericht, welchem der Verstorbene sich zu unterziehen hatte, und auf dessen allfällige Verurtheilung zu höllischen Strafen.

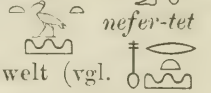
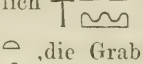
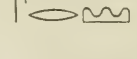
[11] *Res*, der Süden, hier phonetisch geschrieben.

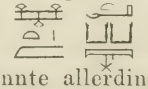
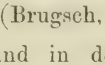
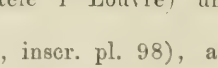
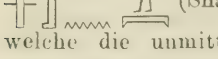
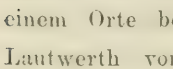
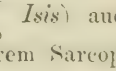
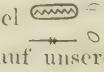
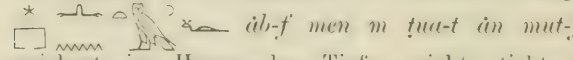
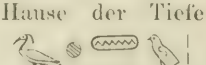
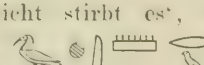
[12] *ānχ* hat nach Brugsch (vgl. Lex.) hier die Bedeutung von ‚aufgehen'; vgl. dagegen Chabas, réponse p. 51. Die Seelen der Verklärten wurden in den Gestirnen erglänzend gedacht. Vgl. Lefébure, mythe Osirien, p. 213 und Todtenb. 165, 15: ‚er strahlt wie die göttlichen Sterne am Himmel.'

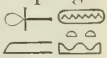
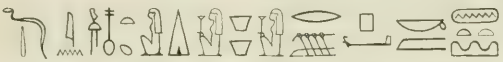
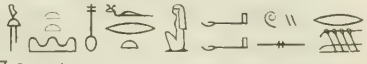
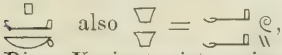
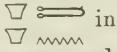
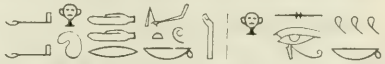
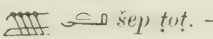
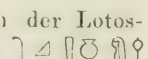
[13] Identisch mit  ‚vergehen machen, vernichten'. Vgl. Papyrus Sallier II.: ‚kein Vergehen des Glückes'.

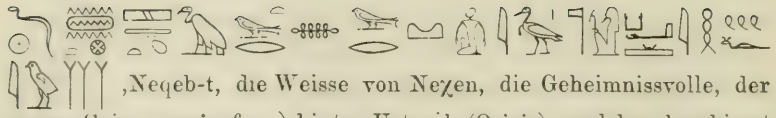
[14] Im Todtenb. 127, 6:  (vgl. [Maspero, essai sur l'inscription dédicatoire du grand temple d'Abydos, p. 62)  (Pap. Sallier II. pl. 2, l. 1])wörtlich: ‚das Gesicht schlagen', vgl. copt. ϩιοτι ἐϩρηι. Wie Brugsch,

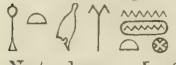
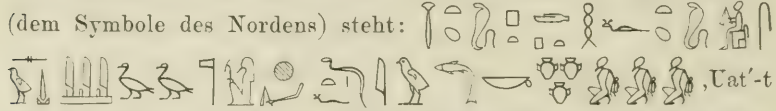
Lexikon III. p. 914 bemerkt, findet sich für: auch die Form . Die correspondirende Stelle des Todtenbuches lautet wesentlich verschieden:  etc. ‚welche laufen unter dem Schlagen (Züchtigung) und sich verbergen vor der Vernichtung'. Im folgenden *ṭeṭiu mā* etc. fehlt das Subject, welches unsere Inschrift ergänzt. Lieblein im Index alphabétique des Todtenbuches p. 70 hat gar ein Wort  .

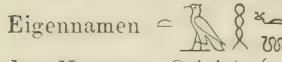
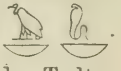
[15] Der Lautwerth dieses Zeichens (ein hochbeiniger, grosser Vogel mit langem, gebogenem Schnabel, verschieden von dem kleineren mit der Aussprache *menχ*) ist zweifelhaft. Ich lese es *nefer* mit Rücksicht auf die Gruppe *ba nefer* (?) in Zl. 25 der Inschrift, welche für das häufige zu stehen scheint. Dasselbe Zeichen begegnet in  *nefer-tet* (?) ‚das gute (Land)' als Bezeichnung der Unterwelt (vgl. Champoll., Not. descr. I. 758), die im Todtenb. (z. B. c. 148, 28) und oftmals in den Grabkapellen *ȧmen-t nefer-t* genannt wird. Aehnlich  *ȧnχ-tet* ‚Land des Lebens' (Todtenb. 15, 16),  ‚die Grabregion' Zl. 28 der Inschrift.

[16] Ich glaube lesen zu müssen: *m χent ṭoṭ ȧmen-t* nach der Gruppe  *ḥer-t m ṭoṭ kek* in Zl. 24 unseres Textes. Man könnte allerdings etwa die beregte Gruppe in der Weise erklären, dass der Arm hier dieselbe Rolle spielt wie bei  *em baḥ*, zum Beispiel:  (Brugsch, recueil I. pl. 7),  (Stele 1 Louvre) und in dem Priestertitel:  (Sharpe, inscr. pl. 98), also in Wortverbindungen, welche die unmittelbare Nähe bei oder das sich Befinden an einem Orte bezeichnen. — Das Zeichen  hat nebst dem Lautwerth von (zum Beispiel  *Isis*) auch die von *men* und *ȧmen*. Ersterer begegnet auf unserem Sarcophage:  *ȧb-f men m ṭua-t ȧn mut-f* ‚sein Herz ist gesichert im Hause der Tiefe, nicht stirbt es', letzterer in der Variante  für  (Greene,

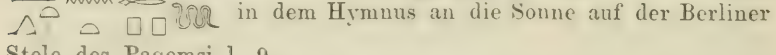
fouilles t. IX.), wie auch der Name des Gottes Amon geschrieben wird (Brugsch, matér. p. 20). In den Texten des Sarcophages erscheint das in Rede stehende Zeichen noch öfter, so  *ānχ m āmen-tet* und  womit zu vergleichen Todtenb. 148, 28:  also  ebenso  in Zl. 8 unserer Inschrift. Diese Variante ist meines Wissens neu und von besonderem Interesse. Le Page Renouf hat auf das Gesetz hingewiesen, dass zwei polyphone Zeichen nur Einen Lautwerth gemeinsam haben (vgl. Zeitschrift 1872 p. 76). Mir ist nur Eine Ausnahme von dieser Regel bekannt, nämlich *men* und *χen*, ebenso *men* (?) und *χen*. und haben beide den Lautwerth *ā*; der Arm, dann gewöhnlich oder geschrieben, hat aber auch die Aussprache *ṭoṭ*. Nach dem Gesetze der Homophonie polyphoner Zeichen darf nicht *ṭoṭui*, sondern muss *āui* gelesen werden, wie denn der Lautwerth *ṭoṭ* dem Zeichen überhaupt nicht zukommt. Brugsch bemerkt in seinem Lexikon (I. p. 155): ‚Der ‚Arm' scheint in den ältesten Zeiten die Aussprache gehabt zu haben, für welche er später als graphisches Zeichen dient und die wir durch *ā* umschrieben haben.' Brugsch' Vermuthung wird durch obige Variante bestätigt, doch geht aus dieser zugleich hervor, dass dem Arme der Lautwerth *ā* bis in die späte Zeit blieb. Der Lexikon IV. p. 1666 citirte Satz  ist demnach zu lesen: *āui ḥer-k ṭoṭui r χu-tu-k t'ebāu ḥer s-ut'a ḥau-k* ‚die Arme sind über dir, die Hände schützen dich, die Finger behüten deine Glieder'. Vgl. *un āui*, die Arme öffnen, , die Hand öffnen, Armring, Handspange, wie auch die Varianten und  *šep ṭoṭ*. — Dem Zeichen kommt schliesslich, wie bekannt, auch der Lautwerth *χen* und *neχen* zu, vgl. *neχen* in einem Texte des Sarcophages. Ich führe hier zwei bemerkenswerthe Inschriften desselben Monumentes an. Neben der Lotosstaude (dem Symbole des Südens) finden sich die Worte: 

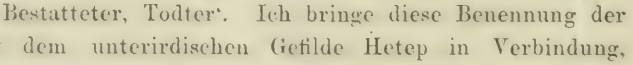


‚Neqeb-t, die Weisse von Nexen, die Geheimnissvolle, der grosse Geier (*neràu* fem.) hinter Urṭu-âb (Osiris), welcher beschirmt seine Glieder gegen die Feinde'. J. de Rougé (Rev. arch. 1865, p. 211) sagt: ‚*hat'-xen*. Cette localité dont la position n'est pas connue est très-souvent ajoutée au nom de la déesse Souben et faisait peut-être partie de la ville d'Eileithya.' Wie aus dem citirten Texte hervorgeht, ist die Gruppe *hat'-nexen* zunächst als Bezeichnung der Neqeb-t ‚die Weisse von Nexen' zu verstehen, (vgl.  Brugsch, Geogr. III. Taf. XII, 5 und Champoll. Not. descr. I. 276), wobei zu erinnern, dass auch die Königskrone von Oberägypten *hat'* ‚die Weisse' heisst. Neben der Papyrusstaude (dem Symbole des Nordens) steht: 

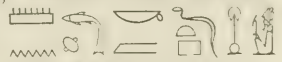
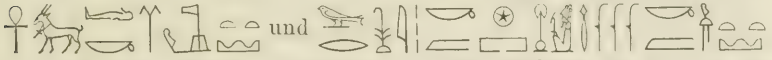
‚Uat'-t von Pa und Tep (Buto), die heilige (Hef) Schlange, welche behütet Osiris und beschirmt seinen Leib gegen die Missethäter.' Vgl. den Eigennamen  Τεφῦς. Dieselbe seltsame Schreibung des Namens ‚Osiris' (mit der Ser- und Ro-Gans) gibt Mariette, Denderah, IV. 72. — Aus den vorstehend gegebenen Bezeichnungen der beiden Göttinnen erklärt sich die Gruppe  .

[17] ‚Ich werde erschaut.' Im Todtenb. 152, 6 sagt der Todte: ‚Ich sehe die Menschen, die Götter, die Verklärten, die Verdammten.' Indem er in die Gesellschaft der Seligen aufgenommen wird, sieht er diese und wird von ihnen gesehen.

[18] Vgl. Todtenb. 100, 4: und  in dem Hymnus an die Sonne auf der Berliner Stele des Paqemsi l. 9.

[19] Vgl.  (sic)! ‚Ich gelange zu den Hetep-tiu' (les conciliants?) Pierret, ét. égypt. p. 92. Brugsch, Grammatik p. 6 übersetzt: ‚Bestatteter, Todter'. Ich bringe diese Benennung der Seligen mit dem unterirdischen Gefilde Hetep in Verbindung, das im Gegensatze zu dem Gefilde Aaru, auf welchem die Verstorbenen ihre Feldarbeiten verrichten, die Region der völligen Ruhe und des ungestörten Genusses der ewigen Seligkeit bezeichnet.

[20] Von Pierret, ét. égypt. p. 69 mit ‚demeure de renaissance' übersetzt; vgl. Lefébure, mythe Osirien, p. 200.

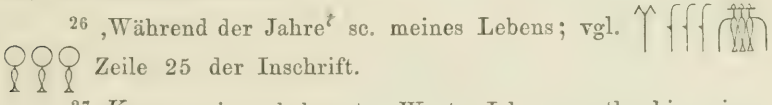
[21] Mir unbekannter Name des Osiris, welcher noch zweimal in den Texten des Sarcophages begegnet:  und 

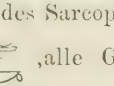
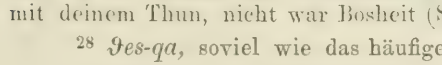
[22] Copt. ⲕⲱϩⲏⲧ intendere. — Für *mâḫertu* in Zl. 10 ist richtig zu lesen: *t'er* *ḫertu* ‚weil ich früher vermied'.

[23] Copt. ⲃⲟⲧⲉ, abominari, abominatio, l. 16 mit dem Determinativ der unedlen Metalle.

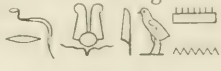
[24] Vgl. copt. ϩⲱϥⲧ stehlen.

[25] Der Lautwerth *tem* für das Zeichen des Originaltextes (eine Variante von vgl. Nr. 492 des Verzeichnisses der Hieroglyphen in Brugsch's Grammatik) ergibt sich aus dem mit demselben geschriebenen Namen des Gottes Tem auf unserem Sarcophage, welcher in der ähnlichen Darstellung auf einem Leidner Sarge (Leemanns, monum. de Leyde III. part. L. pl. III. a) *tem* geschrieben wird. Der Wechsel in der Negation, *tem* für das öfter wiederholte *ân*, ist bemerkenswerth.

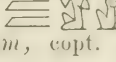
[26] ‚Während der Jahre' sc. meines Lebens; vgl.  Zeile 25 der Inschrift.

[27] *Kenem*, mir unbekanntes Wort. Ich vermuthe hier einen Irrthum des Steinmetzen und lese  *kesem*, ein gleichfalls seltenes Wort. In der Randschrift des Sarcophagdeckels heisst es:  ‚alle Götter sind zufrieden mit deinem Thun, nicht war Bosheit (Sünde) durch dein Vergehen'.

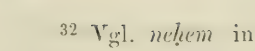
[28] *Ḍes-qa*, soviel wie das häufigere *Ḍes-âb*, hochmüthig.

[29] *Man*, copt. ⲙⲁⲛⲉ quotidie, hat auch die Bedeutung von ‚heute', v. Lex. IV., p. 1723. Vgl. Denkm. IV., 9:  *t'er ḥā-t âu men man.*

[30] *âχu*, das Tugendhafte, Gefällige, Geziemende, vgl. ⲩⲟϭ, dignus.

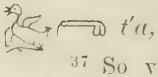
[31] *remu*, auch  (Zeitschr. 1871, 84), wie *âm* und *âmem*, *tem* und *temem*, copt. ⲣⲱⲙⲓ, in hieroglyphischen Texten selten.

[32] Vgl. *nehem* in der Bedeutung von ‚preisen' bei Pierret, ét. égypt. p. 37.

[33] Für  , also : auf dem Sarcophage findet sich auch: .

[34] Dem hebräischen אמן entsprechend.

[35] Für *meter* mit Abfall des *r*.

[36] Die Gruppe der drei Phallus lese ich *t'au*, Plural von  , *t'a, ἀνήρ*, Decret von Canopus, l. 34. Vgl. ⲥⲟ, semen.

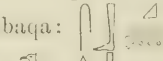
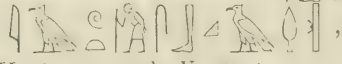
[37] So viel wie debilis, Chabas, hymne à Osiris, Rev. arch. 1857 p. 85.

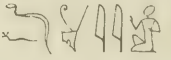
[38] *Seteḳa*, verbergen, hier im Sinne von ‚begraben' gebraucht.

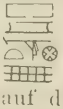
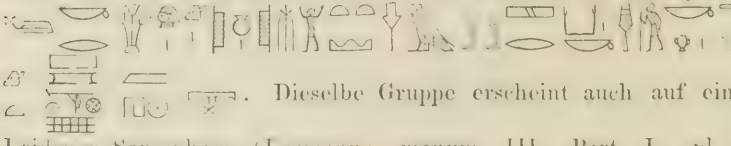
[39] *Arqur*, das griechische ἄργυρος, vgl. Brugsch, Lex. IV., p. 1711.

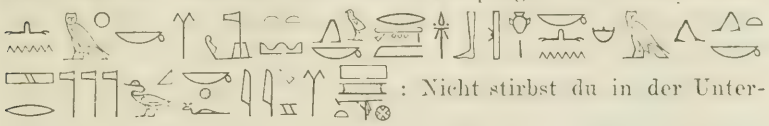
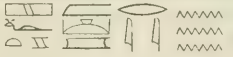
[40] *Peẓet* und *Peteẓ*, vgl. ⲡⲱⲣⲧ, effundere; dann humiliare, procidere, wie in der Inschrift des Amonemheb l. 45, von Ebers mit ‚sich neigen', von Chabas, Mél. III. 2, p. 289 mit ‚tituber' übersetzt.

[41] Ich lese: *neh-uâ qat-sen;* das gewöhnliche Determinativ von *neh*, schützen, der Winkelhaken fehlt. Das Zeichen steht hier ungenau für , denn *ḫim-tu* zu lesen gestattet der Sinn des Satzes nicht.

[42] *Se-beq*, ‚sorgen für, beglücken' mit folgendem Accusativ, vgl. die Devise des Schabaqa:  ‚Beglücker der beiden Länder',  ‚beglücktes Alter', Papyrus Anast. III. 3, 11; vgl. V. 8, 1.

[43] Dialect-Form für  copt. ⲁϥⲣⲟ, der Erzeuger, der Vater.

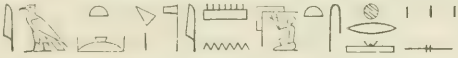
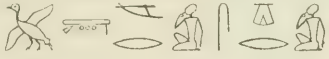
[44] Brugsch, Geogr. II. p. 92 sagt: ‚Der (nubische) Nomos Per-mer wird sehr deutlich als solcher auf dem Wiener Sarcophage des Panchemisis durch die Gruppe  bezeichnet.' Letztere findet sich in der That in einem Texte auf dem Fussende des Sarcophages:  . Dieselbe Gruppe erscheint auch auf einem Leidener Sarcophage (Leemanns, monum. III., Part. L., pl. 3).

Die beiden Schreibungen mit und ohne Nomoszeichen wechseln. So heisst es ebenfalls auf dem Sarcophage des Panchemisis:  : Nicht stirbst du in der Unterwelt; du kommst auf die Erde nach dem Wunsche deines Herzens, nicht wird gehemmt dein Kommen zu den Göttern, ‚du betrittst das Ufer am Hafen,' nach Brugsch Uebersetzung im Lex. III., p. 1078, welcher dieses Beispiel unserem Sarcophage entnimmt. Vgl. Zl. 30 unserer Inschrift:  . Es kommt zu erinnern, dass Saqqarah der Fundort des Sarcophages ist, also die Identificirung der beregten Gruppe mit dem gleichnamigen nubischen Gau kaum zulässig sein dürfte, welche auch Brugsch aufgegeben zu haben scheint.

[45] Die Lesung bleibt des Vogels *nefer*, *menχ* (?) wegen zweifelhaft.

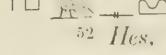
[46] *αχα*, unvernünftig, thöricht sein, im weiteren Sinne: irren, fehlen; vgl. Chabas, l'Egyptol. p. 120.

[47] Vgl. das arabische الذى هو in Nominalsätzen. Caspari, Gramm. der arabischen Sprache, § 558.

[48] Aehnlich  auf dem Sarcophage des Nes-schu-tafnut, bildliche Bezeichnung der Unterwelt wie:  ‚das Land, welches liebt das Schweigen'.

[49] Die Vereinigung mit oder die Nachfolge des Sokar (*šes sokar* Wiener Stele 55), eine öfter genannte Belohnung der Gerechten.

[50] Eine Häufung von graphischen Spielereien. Das erste Wort ist *metu* im Sinne von richtig, wahr, geschrieben wie *metu*, Ausfluss, Gift. Die Kuh hat hier die Aussprache *neb*.

[51] Das griechische Ἄβης, bei Dümichen, Rec. IV., pl. 50:  .

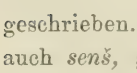
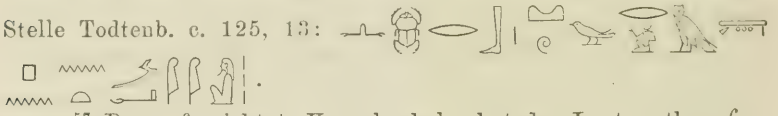
[52] *Hes*, eine häufige Benennung der Todten, soviel wie: der Gefährte, Treue.

[53] Der Lautwerth dieser Gruppe ist nicht bekannt. In der Bedeutung von ‚schädigen, verletzen' ist sie durch den Sperling

determinirt. Geschrieben mit dem bewaffneten Arm bedeutet das Wort: ‚anhäufen, einlagern' (Wein, Getreide), vgl. Chabas, Calendrier Sallier, p. 46, 67, 73. Im ersteren Falle wäre ich geneigt *t'eba* zu lesen, copt. ⲁⲱϐ, deficere, affligere, miseria.

[54] Die Vereinigung des Herzens mit dem Leibe erfolgt nach dessen vollzogener Wägung im Todtengerichte auf Befehl des Gottes Thoth: ‚Möge gegeben werden das Herz an seinen Platz dem Osiris N. N.' Todtenb. c. 125, Tafel.

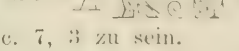
[55] Der Verstorbene nennt sich einem Gotte gleich, d. h. seine Existenz erneuert sich *(neter)* durch alle Zeiten und ist unsterblich. Vgl. Todtenb. c. 1, 17: Ich erscheine als ein lebendiger Gott; *Sai-en-sinsin* p. 23: ‚Ich bin ein Gott unter den Vollkommenen' etc.

[56] Die Gruppe  *seš-t* steht deutlich auf dem Sarcophage geschrieben. Ich übersetze sie: ‚Nicht kommt zu', wohl von *seš*, auch *senš*, gegenüberstehen, eintreten, arriver. — Vgl. mit dieser Stelle Todtenb. c. 125, 13:  .

[57] Der aufgerichtete Kynoskephalos hat den Lautwerth *nefer;* bisweilen hält er das Zeichen des Kopfes in der Hand, s. Dümichen in der Zeitschr. 1873, p. 115. In unserem Texte findet sich das Bild des sitzenden Affen, der mit beiden Händen ein Herz hält. Ich lese diese Gruppe ebenfalls *nefer* und verweise auf Todtenb. c. 110, 9, wo es heisst: *šep ḫer-t nefer-t.*

[58] Im Texte steht: *reš-muâ*, eine unmögliche Verbalform; ich lese *reš-kuâ*, und halte für die ungenaue Schreibung des bei Brugsch, Lex. IV., p. 1489 angeführten Zeichens.

[59] Drei Spiegel, deren Deutung mir längere Zeit nicht gelingen wollte. Der Spiegel heisst im Aegyptischen *unḫer*, *mauuḫer* und *ānχ*. Hier ist der letztere Lautwerth zu nehmen und zu lesen *ānχu* im Sinne von: ‚die Lebenden', ein frappantes Beispiel von Rebusschrift.

[60] Das Wort scheint mit dem seltenen Wechsel von und identisch mit  , Ermattung, Regungslosigkeit in Todtenb. c. 7, 3 zu sein.

[61] Unter dem ‚Erben beider Länder' ist Osiris zu verstehen, welcher *‚ſuau Seb'*, ‚Sprosse und Erbe des Seb' genannt wird.

Vgl. Hymne à Osiris, ed. Chabas, l. 10 und Todtenb. c. 19, 2: ‚Es hat dir (Osiris) übertragen dein Vater Seb sein ganzes Erbe.'

[62] *Sef-sef*, mir nur noch aus Recueil III., pl. 59 bekannt.

[63] Dass hier nur die Könige von Unterägypten (des Nordens) genannt sind, dürfte zufällig sein. Die verstorbenen Könige wurden in der unmittelbaren Nähe der Gottheit weilend gedacht, wie sie auch in der Vignette des 17. Capitels des Todtenbuches die Bemannung der Sonnenbarke bilden.

[64] Aehnlich heisst es von Osiris: *ṯur ôsar*, Brugsch, Lex. IV., p. 1530.

[65] = *p*, vgl. in einem Texte des Sarcophages.

[66] Das Zeichen entspricht dem Oxyrhynchus (Brugsch, Zeitschrift 1871, 57; nach Lefébure, mythe Osirien, p. 215 der Tausendfuss [?]) und ist wohl *sesep* zu lesen. Ohne eine bestimmte Uebersetzung des Wortes zu wagen, erinnere ich an dessen Bedeutung von ‚rôle, phase', enfant des phases (Pierret, papyrus Nebqed pl. VII., 12), und ‚astronomische Periode'. *Sesep* als Factitivum wäre demnach vielleicht durch: ‚die astronomischen Perioden, Phasen zurücklegen, dieselben durchlaufen, durchwandeln' wiederzugeben.

Corrigenda.

S. 74 Z. 2 l. *s-ār semâu sept-ϑen uaš-ϑen*. Z. 17 l. *āq*. — S. 75 Z. 26 l. *s-qem-â*. — S. 76 Z. 5 l. *ṯu* für *ṯeṯu* Z. 8 l. *χu* für *âmu*. — S. 78 Z. 16, S. 82 Z. 25, S. 84 Z. 7 ist für die Schwalbe der Sperling zu setzen. — S. 80 Z. 17 l. *peχt*. — S. 82 Z. 14 l. *uχa*. — S. 86 Z. 11 l. *šem-â m uaṯen*. — S. 89 Z. 28 l. Sahu für Sohn.

III. SITZUNG VOM 26. JÄNNER 1876.

Das c. M. Herr Professor Ritter von Zeissberg ersucht um die Vermittlung der Akademie zu dem Zwecke, die Handschrift Nr. 35 des Klosters Rein in Steiermark zur Einsichtnahme zu erlangen.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Hamburg, Stadtbibliothek: Schriften aus d. J. 1874/75. 4^0 u. 8^0.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'étranger'. Ve Année, 2e Série, Nr. 30. Paris, 1876; 4^0.

Tübingen, Universität: Akademische Gelegenheitsschriften aus d. J. 1873/74. 4^0 u. 8^0.

SITZUNGSBERICHTE

DER

KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

LXXXII. BAND. II. HEFT.

JAHRGANG 1876. — FEBRUAR.

IV. SITZUNG VOM 3. FEBRUAR 1876.

Die k. k. Landesregierung von Salzburg übersendet einen neuerlichen Bericht des Herrn Regierungsarchivar Friedrich Pirkmayer über das Ergebniss der fortgesetzten Nachforschungen behufs Auffindung der noch fehlenden Taidinge des Landes.

Das c. M. Herr Professor Werner legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung unter dem Titel: ‚Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Bonaventura' vor.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Akademie der Wissenschaften, kgl. Preuss., zu Berlin: Monatsbericht. September u. October 1875. Berlin; 8°.

— — und Künste, Südslavische: Rad. Knjiga XXXIII. U Zagrebu, 1875; 8°. — *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium.* Vol. V. U Zagrebu, 1875; 8°. — Starine. Knjiga VII. U Zagrebu, 1875; 8°.

Ateneo di Brescia: Commentari per l'anno 1875. Brescia, 1875; 8°.

Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Tomi I. Partes I^a et IV; Tomi IV^ti, Pars II^a. Monachii, 1875 et 1876; 8°.

Cholera Epidemic, The, of 1873 in the United States. Washington, 1875; 8°.

Ellero, Pietro, I vincoli dell' umana alleanza. Bologna, 1876; 8°.

Harz-Verein für Geschichte und Alterthumskunde: Zeitschrift. VIII. Jahrgang. 1875. 3. u. 4. Heft. Wernigerode; 8°. — Urkundenbuch des in

der Grafschaft Wernigerode belegenen Klosters Ilsenburg. I. Hälfte. Von Ed. Jacobi. Halle, 1875; 8⁰.

Pety de Thozée, Ch., Système commercial de la Belgique et des principaux États de l'Europe et de l'Amérique. Tomes I et II. Bruxelles, Paris, Berlin, La Haye, 1875; 8⁰.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'étranger'. Ve Année, 2e Série, N° 31. Paris, 1876; 4⁰.

Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Bonaventura.

Von

Prof. Dr. **Karl Werner,**
corr. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Johannes Bonaventura war ein Zeitgenosse und Freund des heil. Thomas Aquinas, dessen Todesjahr auch jenes des nur um sechs Jahre älteren Bonaventura ist. Beide sind charakteristische Repräsentanten der beiden dazumal neuentstandenen religiösen Ordensgesellschaften, welchen sie, der eine Franciscaner, der andere Dominicaner, angehörten, und deren vornehmste Zierden eben sie beide geworden sind. Ihre innige persönliche Wechselbezogenheit wird in Dante's Divina Commedia[1] gefeiert, der im eilften Gesange des Paradiso Thomas Aquinas das Lob des Stifters des Franciscanerordens, im nächstfolgenden Gesange Bonaventura den Preis des Gründers des Dominicanerordens verkünden lässt. Die beiden einander befreundeten Männer waren fast gleichzeitig Lehrer an der Pariser Universität, und vertraten daselbst auch jeder die von ihren Vorgängern Alexander Halesius und Albertus Magnus angebahnten eigenthümlichen Lehrrichtungen ihrer beiderseitigen Genossenschaften.

Wir haben bereits in dem Ueberblicke, welchen wir über den Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis auf Albertus Magnus herab gaben,[2] auf die Keime

[1] Parad. Canto XI e XII.

[2] Denkschriften der philos.-hist. Classe. Bd. XXV.

differenter Lehrrichtungen hingewiesen, welche sich in der Vergleichung der psychologischen Anschauungen Alexanders und Alberts, der beiderseitigen ersten wissenschaftlichen Repräsentanten der zwei neuentstandenen Ordensgenossenschaften vorwiesen. Wir führten die Ursache jener Differenzen darauf zurück, dass Alexander trotz seiner Anbequemung an die in Aufnahme gekommene scholastisch-aristotelische Lehrweise doch nach seiner ganzen Denkweise zum guten Theile noch innerhalb des Kreises jener Anschauungen steht, die von den Mystikern und Platonikern des zwölften Jahrhunderts vertreten waren, während Albert bereits sehr eifrig in das Studium der aristotelischen Philosophie nach ihrem Gesammtumfange sich vertiefte, und demzufolge auch schon entschieden auf Art und Ton der neuen Lehrweise eingieng. In einem ähnlichen Verhältniss erblicken wir Bonaventura dem Thomas Aquinas gegenüber; während letzterer in umfänglichen Arbeiten an die vollkommene Durchbildung der neuen Lehrweise geht, beschränkt sich Bonaventura auf eine Commentirung der Sentenzen des Petrus Lombardus, in welcher er den bereits von Alexander Halesius geschaffenen scholastischen Apparat eher reducirt als erweitert und vermehrt; daher denn auch die psychologischen Lehrabschnitte seines Commentars zum Lombarden kürzer gefasst sind, und auf die mancherlei üblich gewordenen scholastischen Fragen und Distinctionen sich weniger einlassen, als die entsprechenden Abschnitte in Alexanders Summa. Bonaventura's Lehrdarstellung der Psychologie muss durch seine anderweitigen, ins Gebiet der Mystik einschlagenden Schriften ergänzt werden, welche sich verwandten Schriften des zwölften Jahrhunderts anschliessen.

Eine einlässliche und zusammenhängende Darstellung der Psychologie Bonaventura's ist nicht nur geeignet, den inneren Seelenmenschen, der in ihm lebte, und den Gesammtinhalt seines Denkens und Fühlens zu erschliessen, sondern bietet auch einen nicht unwesentlichen Beitrag zu einer detaillirteren Kenntniss der Geschichte der mittelalterlichen Psychologie, ihrer geistigen Hinterlagen und der differenten Richtungen, die in ihr sich aufgeschlossen haben. Damit aber eine solche Darstellung einen Gewinn an historischer Kenntniss eintrage, ist es weiter auch nothwendig, die psychologischen Anschauungen

Bonaventura's sowol mit jenen der zeitgenössischen Scholastik, als auch mit den ihm gesinnungsverwandten Lehrdarlegungen des zwölften Jahrhunderts zu vergleichen, und endlich noch die Stellung, die er zu den berühmteren Lehrern innerhalb seines eigenen Ordens im damaligen Jahrhundert einnimmt, zu beleuchten.

Die psychologische Forschung Bonaventuras nimmt, unter Voraussetzung der gemeingültigen scholastischen Bestimmungen über die Seele als subsistente Form des menschlichen Leibes,[1] ihren Ausgang vom gottesbildlichen Wesen des Menschen.[2] Der Mensch ist ein gottesbildliches Wesen zufolge der unmittelbaren Bezogenheit seines Wesens auf Gott und zufolge der Nachbildung des dreieinen göttlichen Wesens in der Anlage und Organisation des inneren Seelenmenschen. Der Mensch hat den Charakter der Gottesbildlichkeit mit den reinen Geistern gemein, und ist ihnen hiedurch im Wesentlichen gleichgestellt. Die relativen Unterschiede, die in Bezug auf diesen Charakter zwischen Mensch und Engel statthaben, gleichen sich durch das wechselseitig statthabende Mehr und Minder gegenseitig aus. Der Engel ist als reiner Geist gottähnlicher als der Mensch, dessen gottesbildliches Wesen aber in Folge der Verbindung der menschlichen Seele mit einem ihr eignenden Leibe sich in einer für den Engel nicht möglichen Weise zu bethätigen vermag.[3] Der reine Geist ist in Bezug auf sein Machtvermögen höher gestellt als der Mensch, der bloss über die vernunftlosen Wesen gebietet, während die Engel nicht nur über diese gebieten, sondern auch den Menschen als Leiter bestellt sind; anderseits aber ist der Mensch dadurch vor dem Engel ausgezeichnet, dass, wie Gott der höchste Zweck der sichtbaren Wirklichkeit, so er der nächste Zweck derselben

[1] Dieselben finden sich in Kürze entwickelt in Bonaventura's Breviloquium Lib. II, c. 9.

[2] Sentt. Lib. II, dist. 16.

[3] Anima est imago expressior, quae in hoc, quod conjungitur corpori, ita quod per illum est principium aliorum, et per illud totum inhabitat, magis repraesentat Deum, qui est principium omnium, et qui est unus in omnibus. Sentt. dist. 16, art. 2, qu. 1.

ist, während eine derartige specielle teleologische Beziehung der sichtbaren Welt auf die reinen Geister nicht besteht.

Dieser Ausgangspunkt der anthropologischen und psychologischen Speculation Bonaventura's wirft bereits ein charakteristisches Licht auf die kosmische Gesammtanschauung, auf deren Grunde jene steht, und enthält auch die letzten allgemeinen Erklärungsgründe der eigenartigen Beschaffenheit der psychologischen Mystik, die sich in Bonaventura's Denken und innerem Leben aus jenen allgemeinen Grundanschauungen hervorbildete. Beachten wir die Art und Weise, in welcher er zu zeigen sucht, dass der Mensch den gottesbildlichen Charakter der rationalen Creatur beziehungsweise ausdrucksvoller als der dem Menschen übergeordnete reine Geist darstelle. Die von ihm angegebenen Gründe[1] sind dieselben, die auch bei Alexander Halesius[2] und Albertus Magnus[3] sich finden: Die menschliche Seele ist mit einem Körper vereiniget, dessen mikrokosmisches Gebilde zu ihr in einem analogen Verhältniss, wie der Makrokosmos zu der ihn beherrschenden und erfüllenden ewigen Gottheit steht; der Mensch ist ferner zufolge seiner Zeugungsfähigkeit schöpferisches Gattungsprincip, und damit auf eine specifische Weise Gott als schöpferischer Allursache ähnlich. Es liegt auf der Hand, dass hier in die angenommene Gottesbildlichkeit des Menschen eine Bestimmung aufgenommen ist, die sich auf etwas von der Rationalität des Menschen Verschiedenes bezieht, indem der Mensch nicht vermöge seiner Intellectualität, sondern als animalisches Wesen zeugungsfähig ist; und doch soll der Charakter der Gottesbildlichkeit in der rationalen Natur des Menschen begründet sein. Es liegt also im Begriffe der menschlichen Gottesbildlichkeit, wie ihn die mittelalterliche Scholastik durchgängig fasst, offenbar eine unklare Fusion differenter Bestimmungen vor, die auf die Nichtunterscheidung des Charakters der Ebenbildlichkeit von jenem der Gegenbildlichkeit zurückzuführen ist. Das mit der Weihe einer Stellvertretung göttlicher Auctorität umkleidete mensch-

[1] Siehe vor. Anm.

[2] Summ. Pars II. qu. 62, mbr. 4. art. 2.

[3] Summ. de creatur. II. qu. 81. art. 2.

liche Vaterschaftsverhältniss hat allerdings einen gottesbildlichen Charakter, aber nur darum und insoweit, als das Naturverhältniss zwischen Zeugenden und Gezeugtem in den Bereich einer höheren Ordnung emporgehoben ist, welcher die Menschenehe von vorneherein angehört; diese Angehörigkeit beweist aber die Eigenartigkeit des Menschen als eines vom blossen Sinnenwesen so wie vom reinen Geistwesen specifisch verschiedenen Dritten, für welchen deshalb auch ein, sein Wesen vom jenen der reinen Geistwesen und der blossen Naturwesen unterscheidender Charakter ausgemittelt werden muss, der nicht in der Gottesbildlichkeit als Gottebenbildlichkeit gelegen sein kann, sondern vielmehr in der Vereinigung des Gottebenbildlichen mit etwas davon Differirendem, in Kraft dessen er das göttliche Thun und Schaffen durch Begründung von Verhältnissen, deren Eingehen ausser dem Bereiche und Vermögen reiner Geistwesen liegt, nachbilden kann. Der Mensch ist eine concret-lebendige Ineinsbildung von Geistigem und Natürlichem, und als solche der centrale Antityp des göttlichen Wesens; die specifische Eigenart seines Wesens ist, dass er in den Bereich des Niedersten hineingestellt, demselben das Höchste eingeisten und einbilden, und damit im Bereiche des Kosmos eine Centralsphäre schaffen soll, in welcher durch ihn und in ihm das Unterste zum Obersten emporgehoben, und damit die Schöpfung selbst in Gott vollendet werden soll. Die mittelalterliche Mystik ist eine edelste Blüthe des mittelalterlichen Geistlebens; sie erfasste aber nicht die Idee des Menschen als weltmächtigen Wesens, und musste sonach, soweit sie nicht in pantheisirende Neigungen überschlug, auf die Aufzeigung und Beschreibung der Wege und Stufen der sittlichen Vollendung des Menschen in Gott sich beschränken. Sie bildete hiemit die Kehrseite der mittelalterlichen Scholastik, die den menschlichen Verstand auf die Erkenntniss der gottgedachten Ordnung der natürlichen Dinge beschränkt, zum Gedanken aber einer durchgeistenden Umbildung derselben in Kraft der dem Menschen immanenten Ideen höchster, absoluter Vollendung noch nicht erweckt war. Sie hatte ein im Lichte des christlichen Gottesgedankens gereinigtes natürliches Weltbewusstsein, aber es fehlte ihr der lebendige Trieb einer geschichtsphilosophischen Idee vom Menschen, deren Aus-

führung den Unterbau für eine künftige wissensmächtige Darstellung der christlichen Theologie abzugeben haben wird.

Die mittelalterliche Scholastik blieb bei der Auseinanderhaltung einer natürlichen und übernatürlichen Ordnung stehen, ohne dass sie dazu gekommen wäre, den Gegensatz beider mit dem davon zu unterscheidenden Gegensatze zwischen Idee und Wirklichkeit zu combiniren. Mit ihrem Denken auf beiden Gebieten, auf jenem der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in die gegenständliche Wirklichkeit versenkt, kannte sie noch nicht die eigenartige Natur eines Erkennens aus Ideen als Erfassungen des aus dem inneren Wesen und Grunde der Dinge geschöpften Verständnisses derselben, liess vielmehr Idee und Begriff in Eins zusammenfallen; und da die Begriffe der Dinge aus den auf dem Wege des Erfahrungsdenkens gewonnenen Erkenntnisselementen sich zusammensetzen, so wurde die im Begriffe immerhin latent enthaltene Idealerkenntniss des Dinges vom Erfahrungsdenken niedergehalten. Daher in Dingen, die kein Gegenstand natürlicher Erfahrung sind, und auch nicht durch Schlussfolgerungen aus den Daten des erfahrungsmässigen Wissens gewonnen werden können, an die Stelle des aus der Erfahrung abstrahirten Wissens einfach der Glaube zu treten hatte, der sich in den seinem Gebiete angehörigen Objecten mit einem analogischen Erkennen und gleichnissweiser Verdeutlichung des Geglaubten zu begnügen hat. So richtig es nun immerhin ist, die niedere Ordnung der höheren, die natürliche der übernatürlichen unterzuordnen, und für jede derselben ein eigenartiges Erkennen, für die natürliche das Wissen, für die übernatürliche das Glauben zu beanspruchen, so darf doch nicht übersehen werden, dass beide Ordnungen ein untheilbares Ganzes bilden, und dass der Mensch seinem Wesen nach beiden zugleich angehört, und dass es demzufolge auch ein Erkennen des auf sich selbst sich besinnenden Menschen geben muss, welches weder blosses Glauben, noch aus natürlicher Erfahrung sich begründendes Vernunftwissen, sondern eine von beiden Arten des Erkennens verschiedene dritte Art des Erkennens ist, das zu jenen beiden hinzutretend, beide von einander geschiedenen Gebiete der natürlichen und gläubigen Erfahrung gleichmässig umfasst, und ein aus dem Selbstgedanken des Menschen geschöpftes Er-

kennen sein muss. Ein solches Erkennen muss möglich sein, wenn es wahr ist, dass der Mensch, wie Bonaventura sagt, ein beziehungsweise ausdrucksvolleres Gottesbild (expressior imago) als der Engel sei. Für diesen Fall aber darf das Verhältniss der menschlichen Seele zu dem ihr eignenden Leibe nicht bloss als Verhältniss der creatura rationalis ad aliquid extrinsecum gefasst werden, wie es von Seite Bonaventura's geschieht, weil damit dem specifischen Wesenscharakter des Menschen als lebendiger Ineinsbildung beider Arten und Ordnungen der kosmischen Wirklichkeit, der sinnlichen und übersinnlichen, geistigen und natürlichen nicht Genüge geschieht, und die expressior imago als eine bloss ratione ejus quod adjacet, wie Bonaventura sich ausdrückt,[1] erkannte erscheint. Aus dem bisher Bemerkten wird sich auch erklären, wie er dahin kommt, den Unterschied zwischen Imago und Similitudo oder anerschaffener und actuell verwirklichter Gottesbildlichkeit derart zu bestimmen,[2] dass erstere im geistigen Erkennen, letztere aber in der affectiven Potenz, d. h. in der lebendigen Gemüthskraft, ihren vornehmlichen Ausdruck findet.[3] Denn damit ist doch wol nur dies insinuirt, dass das selbstmächtige Erkennen des Menschen auf den Bereich der natürlichen Ordnung oder des auf natürlichem Wege Erkennbaren beschränkt sei, während der Unterschied beider Erkenntnisse, der natürlichen und gläubigen, vornehmlich und primär doch in dem unterschiedlichen Verhältniss der ihnen entsprechenden Wirklichkeiten zum Standort unseres zeitlichen Erkennens begründet ist. Uebrigens steht Bonaventura mit jener Verhältnissbestimmung zwischen Imago und Similitudo ganz innerhalb des Bereiches der Theologie seines Ordens; auch Alexander Halesius[4] entscheidet sich für den Satz: Imago in cognitione, similitudo in

[1] Sentt. II, dist. 16, qu. 2.

[2] Sentt. II, dist. 16, qu. 3.

[3] In imagine creationis duae sunt potentiae ex parte cognitivae scil. memoria et intelligentia, et una ex parte affectivae, scil. voluntas. E contra vero in imagine recreationis, quae consistit in gratia, duae virtutes sunt ex parte affectivae: scil. spes et charitas, et una ex parte cognitivae, scil. Fides. L. c.

[4] Summ. II, qu. 62, mbr. 5, art. 4.

dilectione, welcher der Mystik des zwölften Jahrhunderts angehört,[1] und auch von Hugo a St. Victore ausgesprochen wird.[2]

Der Theologie seines Ordens bleibt Bonaventura ferner auch getreu, wenn er im Gegensatze zu der von Albertus Magnus und Thomas Aquinas vertretenen Lehranschauung die Zusammensetzung der menschlichen Seele aus Materie und Form vertheidigt;[3] nur ist die seelische Materie eine andere, als jene der Körper, nämlich unausgedehnt, incorruptibel und absque privatione, d. h. nicht der begränzenden Determinirtheit, der körperlichen Materie unterworfen. Eine solche geistige Materie der Seele anzunehmen, sei nothwendig, um das Thun und Leiden, Bewegen und Bewegtwerden, also überhaupt die Mutabilität der menschlichen Seele zu erklären; zugleich werde damit die Substantialität der menschlichen Seele erhärtet in deren Unterschiede von der Thierseele, welche bloss am Stoffe haftende Form sei. In der Begründung der Nothwendigkeit der Annahme einer Zusammengesetztheit der menschlichen Seelen (und der geschaffenen Geister insgemein) aus Materie und Form[4] präludirt Bonaventura gewissermassen der Ontologie des Duns Scotus,[5] welche auf die Einheit der Urmaterie alles Geschaffenen gebaut ist. Wie Duns Scotus, nimmt auch Bonaventura eine dreifache Stufe der Materialität und der hiedurch bedingten Stufe des geschöpflichen Seins an. Die unterste Stufe der Materialität ist jene, welche durch die der Generation und Corruption unterstellten Körper der irdischen Sinnenwelt repräsentirt ist. Die nächst höhere Stufe ist durch die, zwar nicht der Generation und Corruption, aber doch noch der Bewegung im Raume unterworfenen Himmelskörper

---

[1] Vgl. die pseudo-augustinische Schrift de Spiritu et anima c. 39.

[2] Scito anima, quod, quidquid diligis, ipsa vi dilectionis in ejus similitudinem transformaris. Hugo (de arrha animae).

[3] Sentt. II, dist. 17, qu. 2. — Vgl. Alex. Hales. Summ. II, qu. 61, mbr. 1.

[4] Sentt. II, dist. 3, qu. 2.

[5] Duns Scotus geht allerdings noch um einen Schritt weiter als Bonaventura. Dieser sagt (Sentt. II, dist. 3, qu. 3): Quia materia est ens in potentia, unitas ejus non potest esse unitas individuationis . . . . . sed si habet unitatem, habet unitatem homogeneitatis. Duns Scotus aber weist ihr mit einer existentia propria auch eine unitas propria positiva zu.

dargestellt. Bei den geistigen Substanzen fallen zwar die Bestimmtheiten der Materialität jener beiden Stufen hinweg, wird jedoch noch immer die Materie als Substrat der Wesensform und als Möglichkeitsgrund eines wesenhaften Seins gefordert, und dies ist die Materie im generellsten Sinne und die Möglichkeitsbedingung alles geschaffenen Seins, die darum von Duns Scotus materia prima genannt wird. Aus dieser wird die materia secundo-prima durch Hinzutritt jener eingränzenden Determinationen, die das geschöpfliche Sein zum körperlichen Sein machen — aus der materia secundo-prima die materia tertio-prima durch Hinzutritt jener weiteren Determinationen, durch welche die irdische Körperlichkeit von der himmlischen unterschieden ist. Ihrem metaphysischen Denkgehalte nach ist diese Anschauungsweise offenbar neuplatonisch, und es wäre hiemit der allgemeine philosophische Denkhintergrund der psychologischen Mystik Bonaventura's aufgewiesen.

Es fragt sich weiter nur, wie diese Stoffeinheit alles Geschaffenen mit der Vielheit der persönlich unterschiedenen geistigen Existenzen sich vereinbaren lasse. Für Albert und Thomas, welche die Immaterialität der Engel und Menschenseelen behaupteten, war kein Anlass zu einer derartigen Frage vorhanden; wol aber für Bonaventura, der auch darüber Aufschluss schuldig war, wie er sich auf Grund seiner Ansicht von der materia prima den Hergang der Weltgestaltung denke, welcher ja, wie man meinen sollte, ordnungsgemäss dem regelrechten Gange der logischen Determinationen des Gedankens der materia prima zu entsprechen hätte. Bonaventura kann selbst nicht umhin zu gestehen,[1] dass er sich den Hergang der Schöpfung am liebsten nach der von Augustinus in seiner spirituellen Auslegung der Mosaischen Genesis befolgten Weise vorstellen würde, wenn er sich nicht durch das Gewicht der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Auctoritäten auf die entgegengesetzte Seite hinübergezogen fühlte. Offenbar lag es seinem Denken näher, sich die Aufeinanderfolge des Geschaffenen in dieser Ordnung zu denken: Engel, Menschenseelen, Körperwelt; und um diese rationelle Ordnung mit der biblischen Darstellung des Schöpfungsherganges in Einklang

[1] Sentt. II, dist. 12, art. 1, qu. 2.

zu bringen, hätte es angemessen geschienen, mit Augustinus (unter Beziehung auf Sir. 18, 1) die schöpferische Hervorbringung der genannten drei ontologisch abgestuften Hauptkategorien der geschaffenen Wesenheiten als Simultanact vorzustellen. Wenn er sich nun dazu verstand, eine Mehrheit von Schöpfungszeiten anzunehmen, und damit auch die Entstehung der Menschenseelen auf jene der Körperdinge folgen zu lassen, so unterliess er doch, sich klar zu machen, dass die von ihm gehegte Ansicht über die materia prima und deren successive Determination, wenn derselben der wirkliche Hergang in Gestaltung der materia prima entsprechen sollte, auf eine Präexistenz der Seelen führen müsste, wie sie Origenes in der That annahm, und durch seinen platonischen Denkhabitus ganz naturgemäss darauf geführt wurde. Nach Bonaventura ist eine solche Annahme freilich ein Verstoss gegen die Fides catholica;[1] er gibt aber zu, dass Augustinus[2] wenigstens in Bezug auf die Seele des erstgeschaffenen Menschen gezweifelt habe, ob ihr nicht eine der Körperwelt vorausgehende Entstehung zuzuerkennen sei, und verwirft diese Ansicht nicht geradezu, obschon er sie für minder wahrscheinlich hält. Wenn er nunmehr aber weiter auch dafür, dass die menschliche Seele aus keinem vorausvorhandenen Stoffe gebildet werden könne, sich auf Augustinus beruft, der ausführlich gezeigt habe, dass ein solcher Seelenstoff weder als geistiger noch als körperlicher gedacht werden könne, also überhaupt undenkbar sei, so muss doch wol gefragt werden, ob nicht auch die völlig unbestimmte materia prima, die Bonaventura das Substrat der geistigen und körperlichen Existenzen ist, wenigstens theilweise unter die Kategorie des von Augustinus als unmöglich Gedachten falle. Jedenfalls ist dieses angebliche Substrat zunächst nur eine blosse Denksupposition, mittelst welcher der Unterschied des geschöpflichen Seins vom göttlichen festgehalten und die passive Bestimmbarkeit der geschöpflichen Existenzen im Gegensatz zur absoluten Spontaneität und Leidenlosigkeit der göttlichen Wesenheit erklärt werden soll. Wenn nun aber dasjenige, was die geschaffenen Existenzen bestimmbar und leidensfähig

[1] Sentt. II, dist. 18, art. 2, qu. 2.
[2] Gen. ad lit. VII, 24.

macht, von ihrem Sein gar nicht abgetrennt werden kann, ohne dieses selber aufzuheben, so ist die materia prima doch wol nur eine Denkabstraction, in welcher eine im Denken erfasste Grundbestimmtheit des geschaffenen Seins als etwas an sich Seiendes festgehalten wird. Bei Bonaventura schlägt dieser Erklärungsgrund der Passibilität des Dinges in den Gedanken dessen um, was dem Dinge die stabilitas per se existendi verleiht;[1] dies ist jedoch nach unserem Begriffe der Schöpferwille als perennirende actuose Causalität. Soll aber unter der Stabilitas per se existendi die Substantialität des concreten Seins verstanden werden, so erscheint der Begriff der Materialität in jenen der Wesenhaftigkeit umgebildet, woraus die unabweisliche Consequenz resultiren würde, Gott, der seinem Begriffe nach der Urwesentliche ist, als die causa materialis alles Seienden denken zu müssen. Es war also sicherlich ein richtiges Gefühl, welches einen Albert und Thomas Aquinas in der Ablehnung der Annahme einer indifferenten Urmaterie alles Geschaffenen leitete. Wenn aber dieselbe nur die Bedeutung einer Denkabstraction haben soll, deren man sich bedient, um den Begriff des aussergöttlichen Seins zu verdeutlichen, so ist eben damit zugleich gesagt, dass sie ein blosser Denkbehelf sei, mittelst dessen eine noch nicht aus dem Geistgedanken des geschaffenen Dinges deducirte Qualität desselben vorläufig festgehalten werden will, bis es gelingt, des Geistgedankens des Dinges selber sich zu bemächtigen. Dieser Geistgedanke möchte kein anderer sein als der, dass das geschaffene Sein sich selber ein gegebenes sei, sei es, dass es sich in diesem seinem Gegebensein wirklich erfasse, oder dass es zu einem solchen Erfassen seiner selbst nicht vordringe. Das in seiner Gegebenheit sich erfassende, d. h. geistige Sein bekundet durch diese seine Selbsterfassung, dass es selbstiges sei; mit dem Gedanken eines selbstigen Seins verträgt sich nicht die Vorstellung einer Entsonderung desselben aus einem allgemeinen Grunde, mag dieser als Gott oder als materia communis der Menschenseelen gedacht werden, die aus der antiken Philosophie entlehnten Anschauungs- und Behandlungsweisen ontologisch-metaphysischer Probleme erweisen sich als nicht

[1] Sentt. II, dist. 3, art. 1, qu. 2.

zureichend zur Realerklärung der wesenhaften Beschaffenheit der concreten geschöpflichen Geistexistenz. Man kann daher auch nicht sagen, dass es Bonaventura in besonderem Masse gelungen wäre, die Selbstigkeit der einzelnen Menschenseelen gegen die von Averroes behauptete reale Einheit derselben zu erweisen.[1] Allerdings weist er ganz richtig darauf hin, dass die Beschaffenheit, die der innere Seelenmensch sich selber durch den selbstthätigen Gebrauch seines freien Willens gibt, sein Selbstsein beweise; aber es fehlt eben der tiefer gefasste Begriff dieses geistigen Selbst und die metaphysische Begründung dieses Begriffes, die man überhaupt nicht in der Philosophie jenes Zeitalters suchen darf. Er sagt, die intellective Seele mache den Menschen zum Menschen, wie die sensible Seele das Thier zum Thiere mache; wie nun das Thier als Individuum von jedem anderen Thiere seiner Art unterschieden sei, müsste es auch der Mensch von jedem andern Menschen sein. Daraus folgt indess doch nur ein Unterschied der Menschen als Individuen, wodurch aber noch nicht ausgeschlossen wäre, dass, wie alle Thiere Individuirungen einer gemeinsamen Natursubstanz, so alle Menschenseelen Individuirungen einer allgemeinen Seelensubstanz wären.

Die Unzureichendheit der ontologischen Begründung der Selbstigkeit der menschlichen Seele zeigt sich in der Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele. Duns Scotus behauptet offen, dass die Seelenunsterblichkeit auf dem Wege der philosophischen Beweisführung nur wahrscheinlich gemacht werden könne, die vollkommene Gewissheit jedoch nur auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens gegeben sei. Bonaventura gibt seinerseits wol keinem philosophischen Skepticismus Raum, deutet aber dessungeachtet an,[2] dass die im Lichte der christlichen Erkenntniss verbürgte Bestimmung der Seele zur seligen Vereinigung mit Gott der primäre Grund seiner Ueberzeugtheit von der Seelenunsterblichkeit sei. Dieser Verbürgung entspricht nun allerdings auch von Seite der Seele ein tiefinnerstes Verlangen nach Seligkeit, woraus denknoth-

[1] Sentt. II, dist. 18, art. 2, qu. 1.

[2] Sentt. II, dist. 19, art. 1, qu. 1.

wendig zu schliessen ist, dass sie zu einem unverlierbaren seligen Sein geschaffen, also ihrer Natur nach unsterblich sei. Die Seele muss ihrer Natur nach unsterblich sein, da sie nach Gottes Bild und Gleichniss geschaffen ist, demzufolge auch sich ihrem Urbild wahrhaft und vollkommen verähnlichen können muss, was nicht möglich wäre, wenn ihrem Sein durch ihre Sterblichkeit ein Ziel gesetzt wäre. Man könnte allerdings die Frage aufwerfen, ob nicht das Gelangen der Seele zu Gott ein Untergehen derselben in Gott involvire oder doch wenigstens als denkbar erscheinen lasse. Der Möglichkeit eines solchen Einwandes begegnet Bonaventura durch den Hinweis auf die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form. Vermöge dieser Zusammensetzung muss sie sich, so scheint es, als ein von Gott unterschiedenes Sein behaupten können, und behauptet sich um so sicherer in der Dauer ihres Seins, weil die Materie die ihr geeinigte gottesbildliche Form, die als solche die edelste und höchste aller Wesensformen ist, gar nicht lassen kann und nicht lassen will. Man darf sich nicht wundern, wenn ein Duns Scotus eine derartige Argumentation nicht für eine stringente philosophische Beweisführung gelten zu lassen gewillt ist; denn bei der Grundannahme einer Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form ist die Auflöslichkeit der Seele bereits im Princip als metaphysisch denkbar zugegeben, jene Annahme selber aber die Constatirung eines der Geistigkeit des zu erweisenden Objectes nicht adäquaten Denkstandpunktes. Uebrigens sind die angeführten Beweise für die Seelenunsterblichkeit nicht die einzigen, welche Bonaventura beibringt, und es ist unter von ihm beigebrachten mehr als einer, welcher sich als innerlich wahr und vom Standpunkte des gemeinmenschlichen Denkens einleuchtend bekundet; aber einen absoluten, aus der Idee des menschlichen Seelenwesens geschöpften Grund, der durch sich allein die zu beweisende Wahrheit zu erhärten geeignet wäre, weist er nicht auf, und kann ihn nicht aufweisen, weil er von vorne herein die philosophische Erforschung des Seelenwesens in ein secundäres Verhältniss zu der für ihn als Hauptsache geltenden Bestimmung der Seele als gottesbildlichen Wesens setzt. Völlig werthlos sind Argumente, wie jenes, dass wie die materia prima incorruptibel ist, so auch die höchste geschöpfliche Form incorruptibel sein müsse, oder dass den incorrup-

tiblen Himmelskörpern auch incorruptible Geistwesen entsprechen müssen. Das letztere Argument konnte doch wol nur als Congruitätsgrund für die Unsterblichkeit der geistigen Himmelswesen geltend gemacht werden; das erstere wäre nach seinem richtigen Sinne auf den antiken Dualismus zwischen Νοῦς und Ὕλη als den beiden letzten ewigen Principien des kosmischen Seins zurückzuführen, und könnte demnach auch nur für ein in die antike Lebenswelt versenktes Denken Wahrheit haben, die aber dann das directeste Gegentheil dessen, was Bonaventura als christlicher Denker dachte und glaubte, besagen würde.

Bonaventura geht auf sogenannte scholastische Fragen nicht weiter ein, als es ihm unumgänglich nothwendig dünkt. So kann er denn auch eine Entscheidung über die Frage, wie das Verhältniss der Seelenkräfte und Seelenvermögen zum Wesen oder zur Substanz der Seele zu fassen sei, nicht geradezu ablehnen, verweilt aber bei dieser Erörterung nicht länger, als es durch die Umstände nahe gelegt ist,[1] und bemüht sich im Streite und Gegensatze der Meinungen eine gemässigte Mitte einzuhalten. Er entscheidet sich dafür, dass die Potenzen der Seele nicht schlechthin mit dem Wesen der Seele selber zu identificiren, sondern wie unter einander, so auch vom Wesen der Seele als deren Instrumente zu unterscheiden seien.[2] Er verwirft sonach den von den Platonikern des zwölften Jahr-

[1] Dicendum — heisst es Sentt. II, dist. 24, ps. 1, art. 2, qu. 2 — quod etsi praedicta quaestio plus contineat curiositatis quam utilitatis, propter hoc, quod sive una pars teneatur sive altera, nullum praejudicium nec fidei nec moribus generatur, verumtamen, quia Sancti et alii qui tractant de potentiis animae, plurimum loquuntur de potentiarum distinctione, et quia etiam plurium quaestionum determinatio pendet ex praedicta quaestionis determinatione, ideo determinationi isti aliquantulum diligenter oportet insistere.

[2] Diese Auffassungsweise ist aus Richard von St. Victor entlehnt, dessen Einfluss auf Bonaventura weiter unten ausführlicher zur Sprache kommen wird. Cum ratio vel voluntas vel intellectus nominatur — sagt Richard — aliquando instrumentum, aliquando ejus actio intelligitur. Et scimus quidem, quia instrumentum quam ejus actio semper prius est, et sine ipsa esse potest. Habet ergo ab instrumento actio esse, non instrumentum ab actione. Unde nec inconveniens est, per instrumentum matrem, per actionem autem filium intelligere. Benjamin Minor, c. 17.

hunderts ausgesprochenen Satz, dass die Seele suae vires sei; eben so wenig aber ist er damit einverstanden, dass die Potenzen der Seele der Substanz der Seele als accidentale Proprietäten inhäriren; sie gehören vielmehr wirklich zur Essenz der Seele, ohne diese selber zu sein. So richtig diese Bemerkungen immerhin sind, so bedauerlich ist andererseits die Aeusserlichkeit des Denkens, welches die grundwesentlichen Thätigkeitsäusserungen der Seele: Denken und Wollen, Erkennen und Streben zu Instrumenten der Seele herabsetzt, als ob nicht die Seele ihrem Wesen nach thätig, und zwar wesentlich denkhaftes Thätigkeits- und Strebeprincip wäre. Als solches ist sie bewusst und unbewusst bestrebt, alles Andere ausser ihr und unter ihr sich selber zu assimiliren, unbewusst zunächst den eigenen Leib, bewusst und unbewusst die sie umgebende äussere Weltwirklichkeit; sich selber aber soll und will sie, sofern sie den sie umdrängenden Trübungen ihrer irdischen Daseinssphäre sich entringend den Gedanken ihres Selbst lebendig erfasst hat, ihrem göttlichen Urbilde assimiliren. Wir werden später sehen, dass dem Mystiker Bonaventura diese Auffassung des Seelenwesens durchaus nicht fremd war; das Mangelhafte und Unzureichende in der Ausführung derselben werden wir zum grössten Theile auf Rechnung der unzureichenden Unterlage, die ihm durch die scholastische Bildung seines Zeitalters geboten war, zu setzen haben. Ein anderer Mangel aber liegt, wir dürfen uns dies nicht verhehlen, in den von ihm adoptirten platonisirenden Anschauungen, die ihn ein berechtigtes Moment des in seinem Zeitalter um sich greifenden aristotelischen Realismus übersehen liessen. Wir sehen dies gleich hier in seinem Seelenbegriffe, den er durchaus nicht voll und erschöpfend fasst, wenn er die Thätigkeiten des seelischen Principes im Menschen auf die bewussten Selbstäusserungen desselben beschränkt, die nicht bewussten Thätigkeiten desselben aber völlig ignorirt.

Bonaventura unterscheidet[1] zwei Hauptpotenzen der Seele, die cognoscitive und die affective, unter deren jede er zwei Vires subsumirt; die cognoscitive Potenz fasst als besondere Kräfte Memoria und Intellectus in sich, die affective Potenz

[1] L. c.

die vis concupiscibilis und vis irascibilis. Die Unterscheidung höherer und niederer Seelenkräfte lässt Bonaventura nur beziehungsweise gelten, und bringt sie nur in Beziehung auf das Erkenntnissleben der Seele zur Sprache. Grund dessen ist, dass er, wie nach ihm Duns Scotus und dessen Schule, das sinnliche Begehren als einen Act des leiblichen Lebens fasst, [1] während Thomas und seine Schule das sinnliche Begehren der vis concupiscibilis der Seele als anima sensibilis zuschreiben. Dass rücksichtlich dieses Punktes die an überlieferten platonischen Anschauungen festhaltenden Scotisten richtiger dachten als die Thomisten, obschon die letzteren mit Recht den von ersteren beiseite gesetzten Begriff der Seele als Vitalprincipes urgirten, ist von uns bereits wiederholt angedeutet worden; und es muss eben nur auf Rechnung der Aeusserlichkeit und steifen Abstractheit des scholastischen Denkens gesetzt werden, dass man den Gedanken eines relativen Selbstlebens des Leibes mit der Idee der Seele als Lebensprincipes der sinnlichen Leiblichkeit nicht zu vereinbaren wusste. Die schärfere Abscheidung der Seelenvermögen von der Essenz der Seele im Thomismus hing aber unzweifelhaft damit zusammen, dass man die Seele zum Principe von Thätigkeiten und Vorgängen machte, die sich nur sehr mittelbar und relativ auf ihre Causalität zurückbeziehen liessen.

Die seit Augustinus [2] herkömmlich gewordene Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior wird von Bonaven-

---

[1] Dicendum, quod cum dividimus appetitum in naturalem et deliberativum, sive quamcunque aliam potentiam, hoc dupliciter potest intelligi: Aut ita quod appetitus naturalis et deliberativus diversitatem habent in objectis, utpote cum unum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali. Et hoc modo bene contingit, naturalem potentiam et deliberativam esse diversas potentias. Alio modo potest dividi appetitus sive potentia in naturalem et deliberativum, ita tamen, ut non sit differentia in objectis, sed in modo appetendi, ut cum appellamus synderesin esse voluntatem naturalem . . . . . et voluntatem deliberativam appellamus appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono aliquando malo; et sic divisio potentiae per naturalem et deliberativam non variat eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi. Sentt. dist. 24, ps. 1, art. 2, qu. 3.

[2] Trin. XII, c. 12.

tura[1] zunächst aus der doppelseitigen Richtung der Einen Ratio auf eine doppelte, höhere und niedere Wirklichkeit erklärt; die Ratio heisst ratio superior in ihrer Richtung auf das Ueberirdische, Uebersinnliche, Ewige, Himmlische, Göttliche, ratio inferior in ihrer Hinwendung auf das Irdische und Sinnliche. Mit der Unterscheidung zwischen ratio superior und inferior kreuzt sich die Unterscheidung zwischen intellectus agens und intellectus possibilis,[2] die sich auf den Unterschied eines vorwiegend activen und receptiven Verhaltens in der Erkenntnissthätigkeit des Intellectes bezieht. Bonaventura lässt den Intellectus possibilis vorwiegend im Materialprincip der Seelensubstanz, den Intellectus agens im Formalprincipe derselben begründet sein. Beide verhalten sich zu einander, wie die Receptionsfähigkeit des sinnlichen Auges zu der Fähigkeit desselben, die Bilder der Objecte kraft seines selbsteigenen Lichtes in sich zu erzeugen. Der Intellectus possibilis ist blosse Potenz, der Intellectus agens aber Potenz und Habitus, dem Lichte gleichend, das des Objectes harrt, um es durch seine Leuchtthätigkeit sichtbar zu machen. Bonaventura setzt den Intellectus possibilis zum Materialprincip der Seelensubstanz in specifische Beziehung; da dieses Materialprincip nach seiner und seines Ordens Lehre auch in den Engelgeistern vorhanden ist, so kommt auch diesen ein intellectus possibilis zu, wie mit Bonaventura sowol Alexander Halesius als auch Duns Scotus und seine Schule lehren; nur kann dem Intellectus possibilis des leiblosen Engels nicht das Geschäft des menschlichen intellectus possibilis zukommen, aus dem Sinnenbilde die sinnliche Vorstellung des appercipirten Sinnenobjectes abzuziehen. Die relative Gleichstellung der Menschenseele mit dem Engelgeiste in Bezug auf die anerschaffene Erkenntnissfähigkeit hat zur Folge, dass Bonaventura und die Schule seines Ordens auch den thomistischen Satz nicht anerkennen, welchem zufolge die sinnliche Wirklichkeit das objectum proprium des menschlichen Erkennens wäre; nicht die sinnliche Wirklichkeit, sondern das Seiende als solches ist das dem menschlichen Intellecte congruirende Object. Für den Mystiker Bonaventura, dem das

[1] Sentt. II, dist. 24, ps. 1, art. 2, qu. 2.

[2] L. c., qu. 4.

göttliche Wesen das Ueberseiende ist, beschränkt sich dieses objectum proprium auf den Inbegriff des Geschaffenen als desjenigen, welches gleich der Menschenseele aus Materie und Form zusammengesetzt ist; Duns Scotus hingegen fasst göttliches und creatürliches Sein als Sein in univoker Bedeutung, womit aber natürlich auch die von Bonaventura gepflegte mystische Contemplation als besonderes Erkenntnissgebiet wegfällt, und die Theologie schlechthin unter den Gesichtspunkt einer praktischen Wissenschaft, einer Wissenschaft der Wege zum ewigen Heile erscheint. In dieser seiner Auffassung der Theologie stellt sich Duns Scotus in den entschiedensten Gegensatz zu Thomas Aq., welcher die Theologie principiell als speculative Wissenschaft auffasst, deren Object Gott in seinem Wesen und Wirken sei. Bonaventura nimmt eine mittlere Stellung zwischen diesen gegensätzlichen Auffassungen des Charakters der Theologie als Wissenschaft, jedoch unter unverkennbarer Hinneigung zur Auffassungsweise des Duns Scotus; ihm ist die Theologie zunächst eine scientia affectiva,[1] d. h. eine Lehre und Wissenschaft, in welcher für das menschliche Gemüth eine tiefste Befriedigung gesucht, im selbstverständlichen Zusammenhange damit aber zugleich auch ein höchster Grad sittlicher Willensveredlung angestrebt wird. Er bezeichnet den habitus affectivus des theologischen Erkennens und Wissens als ein Mittleres zwischen dem habitus pure speculativus und habitus practicus, und als eine höhere Einigung beider, welche die Wissenschaft zur Weisheit mache.

Diese Auffassung des Wesens und Charakters der theologischen Erkenntniss reflectirt sich auch in den psychologischen Erörterungen Bonaventuras über Wesen und Natur des sittlichen Willens. Wie ihm das wahrhafte religiöse Erkennen die Natur eines sittlichen Thuns an sich hat, so behauptet er insgemein, dass das liberum arbitrium sachlich von Vernunft und Wille des Menschen nicht verschieden sei, sondern von der Natur beider etwas an sich habe, obschon es dem Begriffe nach von jeder der beiden Potenzen als der Beweger beider zu unterscheiden sei.[2] Man hat das liberum arbitrium nicht

[1] Sentt. I. Prooem.

[2] Cum dicimus aliquam potentiam distingui ab aliis, hoc est dupliciter, aut secundum rem aut secundum rationem. Secundum rem, sic distinguitur

so sehr als Vermögen, denn vielmehr als eine Fähigkeit zu bezeichnen, die aus dem Vorhandensein von Vernunft und Wille im Menschen resultirt. Denn weil der Mensch Vernunft hat, kann er über seine Acte reflectiren und entscheiden, ob sie geschehen sollen oder nicht; und weil er einen Willen hat, so kann er sich seiner Entscheidung gemäss zur Setzung oder Unterlassung des Actes bestimmen. Dieser gemeinsame Antheil von Vernunft und Wille an der Function des liberum arbitrium ist in der sprachlichen Benennung desselben selber schon enthalten; das Arbitrari als solches gehört der Vernunft an, dem Willen hingegen die Libertas oder Facultas der Execution der sententia arbitrii. Der beiderseitige Antheil von Vernunft und Wille an der Function des liberum arbitrium verhält sich wie der Stoff zur Form; desshalb wird in der sprachlichen Benennung desselben der Vernunftantheil durch ein Substantiv, der Willensantheil durch ein Adjectiv ausgedrückt.

Vergleicht man Bonaventura's Erklärung des liberum arbitrium mit jener bei Thomas Aquinas,[1] so springt der durchgreifende Gegensatz der beiderseitigen Auffassungsweise sofort unmittelbar in die Augen. Dass die Functionen des liberum arbitrium zu jenen der vergleichenden und erwägenden Ratio in Wechselbeziehung stehen, stellt natürlich auch Thomas nicht in Abrede; er fasst aber das den actus proprius des liberum arbitrium constituirende Eligere als Act der virtus appetitiva auf, und kehrt das von Bonaventura in der Benennung liberum arbitrium aufgewiesene Verhältniss von Stoff und Form, Substantivischem und Adjectivischem in sein Gegentheil um, wenn er mit Aristoteles die Electio als desiderium consiliabile[2] bezeichnet. Während Bonaventura es als unzulässig erklärt, das liberum arbitrium für eine Potenz zu nehmen,

---

intellectus et affectus. Secundum rationem, sic distinguitur ratio ut est cognitiva, et motiva i. e. dictans moveri vel disponens ad motum. Loquendo igitur de distinctione secundum rationem dici potest, liberum arbitrium quodammodo distingui posse a ratione et voluntate, in hoc scil., quod liberum arbitrium nominat in ratione moventis, voluntas vero et ratio in ratione moti. Sentt. II, dist. 25, ps. 1, art. 1, qu. 2.

[1] Summ. theolog. I, qu. 83, art. 1—4.

[2] Ὄρεξις βουλευτική. Arist. Ethic. Nicom. III, c. 5.

da sie nur ein Habitus des mit den Potenzen der Vernunft und des freien Willens ausgerüsteten Menschen sein könne, ist Thomas zu zeigen bemüht, dass das liberum arbitrium weder Habitus noch potentia cum habitu sein könne, sondern rein nur Potenz, als solche aber sachlich Eins sei mit der Voluntas, zu welcher sich das liberum arbitrium wie die Ratio zum Intellectus verhalte. Wie nämlich der Intellect auf das Wahre als solches geht, die Ratio aber mit der Ermittelung und Vermittelung des als wahr zu Denkenden sich befasst, so ist die Voluntas einfach auf das Gut oder Gute als solches gerichtet, das liberum arbitrium aber auf die Wahl des zweckdienlichen Mittels zur Erlangung des Gutes oder Guten. Wir haben in diesem Meinungsgegensatze zwischen Thomas und Bonaventura, in welchem das Wahre auf beide Seiten vertheilt ist, einen Beleg für die noch unentwickelten Zustände der vorläufig nur durch theologische und metaphysische Gesichtspunkte orientirten psychologischen Forschung zu erkennen. Thomas ist allerdings im Rechte, wenn er das liberum arbitrium dem Willen als solchem zutheilt; nur ist in dieser Beziehung noch weiter zu gehen, als Thomas geht, und die Wahlfreiheit einfach als wesentliche Qualität des geistigen Vernunftwillens der Seele zu nehmen. Es geht aber nicht an, den Selbstwillen der vernunftbegabten denkhaften Menschenseele als ein besonderes Vermögen vom Wesen der Seele abtrennen zu wollen; die Seele ist ihrem Wesen nach eine wollende, so wie sie ihrem innersten Wesen nach denkhaft ist, und es ist kein Zweifel, dass ihr Wollen durch ihr Denken und Vorstellen bestimmt wird. So weit das Vorstellen von sinnlichen Eindrücken und Reizen bestimmt ist, sucht es den Willen diesen Eindrücken und Reizungen gemäss zu bestimmen, und der vernünftige Selbstwille der Seele bekundet sich als geistige Selbstmacht dadurch, dass er trotz der dem Denken der Seele sich aufdrängenden Imaginationen der Annehmlichkeiten und Güter, die ihm in den Objecten jener Imaginationen sich darbieten, sich nach den ureigenen Anschauungen und Ueberzeugungen der Seele bestimmt. Aber auch, wenn sie durch jene täuschenden und berückenden Imaginationen sich bestimmen lässt, ist es ihr eigener Wille, und sie hat das Bewusstsein, gegen ihre bessere Ueberzeugung nachgegeben zu haben. Dieser

ihr selbsteigener Wille lässt sich als ihr Selbstwille nur dem Begriffe nach von ihrem Wesen abscheiden; es kann da weder von einem ‚Vermögen' noch von einem ‚Instrumente', sondern nur von einem Thätigsein der Seele die Rede sein, das mit dem Begriffe der Seele als lebendiger Potenz von selber gegeben ist und als Thätigsein einer über physische Nöthigung oder immanente Naturnothwendigkeit erhabenen Potenz wesentlich ein freies selbstgewolltes Handeln ist. Wie dieses selbsteigene Handeln des inneren seelischen Menschen ausfalle, ist freilich von seiner innerlichen Disposition abhängig, die eben in seinem thatsächlichen Handeln sich kundgibt; Bonaventura hat für diese Disposition den bezeichnenden Ausdruck: Affectio, welchen er gelegentlich mit Voluntas gleichbedeutend setzt, wenn er Intellectus und Affectus, Ratio und Voluntas als einander deckende Gegensätze bezeichnet. Diess ist freilich nicht ganz genau gesprochen; man muss aber zugeben, dass er durch die Gleichsetzung der Voluntas mit der potentia affectiva der Menschenseele wirklich in die Mitte der Sache einrückt, was noch mehr hervortritt, wenn er gelegentlich äussert, dass neben der Zweitheilung: Cognoscitiva und Affectiva, auch die Dreitheilung Ratio, Mens, Voluntas festgehalten werden könnte. Es ist also das Gemüth als eine vom reflectirten Selbstwillen der Seele verschiedene Potenz, die in seiner Psychologie nach einer Stelle ringt, welche ihr in der nach Aristotelischen Anschauungen construirten Psychologie versagt blieb; aber freilich gelangt sie bei ihm nur sehr relativ, und bloss nach ihrer receptiven Seite zur Geltung, und selbst da nur insoweit, als es nöthig und sachlich gefordert schien, dem von Augustinus betonten Urzuge der Seele nach Gott als absolutem Complemente derselben gerecht zu werden. Von der lebendigen Gemüthskraft als Uransatz selbstbewussten Persönlichkeit und charaktervollen concreten Selbstgestaltung des inneren Seelenmenschen ist in dem von formalisirenden Abstractionen umnetzten scholastischen Denken nie und nimmer die Rede; sie ist aber auch in der neuzeitlichen Philosophie dort nicht zum Ausdrucke gekommen, wo man, statt von Gemüth und Geist, nur von Gefühl und Vernunft zu reden wusste, und den inneren selbstigen Kern des menschlichen Wesens in semipantheisirenden Reflexionen sich verflüchtigen liess. Den Nöthen betreffs der

Frage von den Seelenvermögen, deren Theilung und Verhältniss zum Wesen der Seele wird wol insgemein nur dadurch abzuhelfen sein, dass die abstract metaphysische Behandlung der Seelenlehre in die real concrete umgesetzt, die ‚Vermögen' als Qualitäten und Wesensäusserungen der Seele gefasst, der Classification der Vermögen aber die Idee einer lebendigen Selbstgliederung in Wachsthum und Entwicklung des inneren Seelenmenschen substituirt wird.

Bonaventura geht im Gegensatze zu den streng peripatetischen Scholastikern etwas tiefer in das affective Gemüthsleben der Seele ein, und bringt in dieser Hinsicht namentlich eine wichtige Ergänzung zur scholastisch-thomistischen Lehre von Gewissen bei. Er geht in diesem Lehrpunkte auch entschieden von seinem Vorgänger Alexander Halesius[1] ab, der die Synderesis den cognoscitiven Seelenkräften zugewiesen hatte. Bonaventura[2] fasst die Synderesis als einen der potentia affectiva eingeschaffenen Trieb, der den Affect oder das Begehren der Seele auf das moralisch Gute hinlenkt. Er nennt diesen Trieb ein naturale pondus, welches den Affect in dessen Begehrungen zu beeinflussen und zu bestimmen suche, damit er dem, was recht ist, den Vorzug gebe vor demjenigen, was im Gegensatze zum moralischen Gebote dem selbstischen Interesse oder der selbstischen Neigung des Menschen zusagen möchte. Er sieht in diesem der potentia affectiva eingeschaffenen natürlichen Zuge ein Correlat des dem Intellecte eingeschaffenen Judicatorium naturale, welches die obersten Denkregulative des theoretischen und praktischen Intellectus enthält. Den praktischen oder auf die Cognoscibilia moralia gerichteten Intellect nennt Bonaventura conscientia, versteht also unter conscientia dasjenige, was Thomas Aq.[3] synderesis nennt, während Thomas unter conscientia lediglich die Application der moralischen Regulativprincipien auf die zu begehenden oder wirklich begangenen freithätigen Handlungen des Menschen versteht.[4] Demzufolge sieht Thomas in der conscientia eine blosse Thätigkeit, in der synderesis einen

[1] Summ. theol. II, qu. 73, mbr. 2.

[2] Sentt. II, dist. 39, art. 2, qu. 1.

[3] Summ. theolog. I, qu. 79, art. 12.

[4] Summ. theolog. I, qu. 79, art. 13.

blossen Habitus, während Bonaventura in der einen, wie in der anderen eine potentia cum habitu oder potentia habitualis sieht. Das Verhältniss der Synderesis zur Conscientia[1] ist nach Bonaventura gleich jenem der Liebe zum Glauben; die Conscientia befiehlt und dictirt, die Synderesis begehrt aus selbsteigenem Drange das von der Conscientia Dictirte. Gegenüber dieser Erklärung der Gewissensanlage, die, obschon nicht schlechthin befriedigend, immerhin einen relativen Fortschritt gegenüber der aristotelisch-thomistischen bekundet, fällt Duns Scotus wieder in die rein intellectualistische Auffassung der Gewissensanlage zurück; die Synderesis ist ihm der Habitus der praktischen Principien, die Conscientia der Habitus der aus diesen Principien resultirenden sittlichen Gesetze. Seiner wahren Bedeutung nach ist das Gewissen eine Zusammensetzung aus Sinn, Trieb und Gefühl des inneren Seelenmenschen, welchem sich im Zusammenwirken jener Drei die Idee des menschlichen Selbst nach der sittlichen Seite desselben, d. h. mit Rücksicht auf die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen zum Bewusstsein bringt. Man kann es kürzer auch das sittliche Selbstbewusstsein des Menschen nennen, unter der Voraussetzung, dass dieses Bewusstsein nach seinem Vollgehalte und nicht als blosses Wissen, sondern als eine von der lebendigsten geistigen Empfindung getragene und beseelte Selbstapperception gefasst wird.

Der Meinungsgegensatz zwischen Bonaventura und Thomas über die Constituenten der Gewissensanlage wirft ein erklärendes Licht auf den vorerwähnten Unterschied beider in der Auffassung des liberum arbitrium, welches Thomas einfach der virtus appetitiva zuweist, während es Bonaventura zwar auch als wesentliche Bestimmtheit des menschlichen Willensvermögen fasst, zunächst aber doch in der Denkfähigkeit des Menschen wurzeln lässt. Thomas braucht ein vom Intellecte sachlich geschiedenes Subject der gebietenden und richtenden Thätigkeit des legislativen Intellectus practicus, welches eben nur der wahlfreie Wille als solcher sein kann. Bei Bonaventura, der die treibende und drängende Macht des Gewissens in die potentia affectiva verlegt, stellt sich die Sache anders;

[1] Die Auffassung der Conscientia bei Bonaventura stimmt wieder mit jener des Alexander Halesius (Summ. II, qu. 74).

dem sittlichen Triebe steht hier Gedanke und Wille gegenüber, beide müssen durch denselben zum Handeln der sittlichen Selbstentscheidung impellirt werden. Zudem sind bei Bonaventura die Potenzen des Erkennens und Wollens überhaupt nicht so strenge von einander und vom Wesen der Seele abgeschieden, wie bei Thomas, was wol seinerseits wieder darin gegründet ist, dass Thomas das Denken selbstmächtiger walten lässt und demzufolge auch die Sphäre desselben von jener des Begehrens und Wollens bestimmter gesondert haben will, als Bonaventura, in dessen Denken über die das höhere Lebensinteresse des Menschen betreffenden Gegenstände der unmittelbare Antheil des Gemüthes sich so sichtlich in den Vordergrund stellt. Dieser Unterschied der geistigen Auffassungsweise stellt sich auch in der beiderseitigen Formulirung der Beiden gemeinsamen Anschauung vom höchsten absoluten Ziele der seelischen Strebethätigkeit hervor. Für Thomas ist die absolute Befriedigung des seelischen Erkenntnisstriebes in der Anschauung der ewigen Wahrheit das Primäre,[1] für Bonaventura die Einigung der in der heiligen Liebe vollendeten Seele mit der ewigen Urliebe. Sofern bei Bonaventura diese Einigung mit Gott im Affecte des Gemüthes und Willens eine über die Anschauung der Wahrheit noch hinausgehende Stufe der Einigung mit Gott zu bedeuten hat,[2] ist man wol versucht zu fragen, ob damit nicht ein völliges Untergehen, nicht bloss der seelischen Eigenheit, sondern mit dieser auch der Seele selbst in Gott involvirt ist. Die von Thomas als primäres Moment im Begriffe der Seligkeit betonte intellectuelle Befriedigung wahrt das Recht der Selbstheit, die Thätigkeit des Anschauens involvirt die Unterschiedenheit des Anschauenden und Angeschauten: und zwar ist diese Unterschiedenheit des Subjectes vom Objecte in der Anschauung Gottes als ewiger Wahrheit

[1] Vgl. Dante Paradiso XXVIII, 106—112:

E dèi saver che tutti hanno diletto,
Quanto la sua veduta si profonda
Nel vero in che si queta ogni intelletto.
Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede;
Non in quel ch'ama, che poscia seconda.

[2] Vgl. Bonaventura's Itinerarium mentis in Deum, c. 7.

in eminentester Weise involvirt, weil die Anschauung der Wahrheit in ihrer eigensten Wesenheit einen eminentesten, höchstgesteigerten Grad geistiger Selbstthätigkeit des Anschauenden voraussetzt und fordert. Zugleich ist diese Auffassung der Seligkeit die geistigste, welche sich nicht durch eine noch geistigere überbieten lässt, ohne den Gegenstand derselben selber aufzuheben. Es ist merkwürdig, dass gerade jene Denkrichtung, in welcher sich der peripatetischen Scholastik gegenüber das Gefühl der individuellen Selbstheit zum Ausdrucke brachte, in so bedenklicher Weise an Pantheismus streifte; der Erklärungsgrund liegt aber offen da, und bietet sich in Bonaventura's Anschauung vom menschlichen Intellecte dar, der ihm trotz seines formellen Anschlusses an die herrschende Lehre der damaligen Schulen doch vorwiegend receptives Vernunftsvermögen ist, während er nach der von Thomas und den scholastischen Peripatetikern überhaupt ihm gegebenen Bedeutung vornehmlich activer Weltverstand ist. Freilich muss dieser, wenn er über das in Natur und Welt erfahrungsmässig Gegebene sich erhebend, das Ewige, Himmlische und Göttliche ergründen will, auch nach Thomas' Lehre durch die Gnade über sich selbst erhoben werden, und in einem höheren Lichte, als das der intellectiven Menschenseele concreirte Licht ist, schauen; aber er behauptet auch in diesem höheren Schauen seine Activität, ja er fühlt sich im Elemente der himmlischen Klarheit zu einem höchsten Grade von Activität emporgehoben. Nicht so bei Bonaventura, dem die zur höchsten Stufe der Contemplation emporgehobene Seele in Entzückung ausser sich versetzt wird,[1] was nach Umständen auch so viel besagen

[1] Die richtige Auffassung der geistigen Physiognomie beider Männer ist auf charakteristische Weise bei Dante ausgeprägt, der in Thomas, den Meister der Weisheit, in Bonaventura den Zeugen ewiger Liebe feiert. Dem ersteren legt er eindringendes Geistschauen bei:

Ed io senti' dentro a quella lumiera,
Che pria m'avea parlato, sorridendo
Incominciar, facendosi più mera:
Così com'io del suo raggio m'accendo,
Sì, riguardando nella luce eterna,
Li tuo' pensieri onde cagioni, apprendo.
(Parad. XI, 17—22).

könnte, dass der absolute Gegenstand des seelischen Begehrens das geistige Fassungsvermögen der Seele schlechthin übersteigt.[1] Diess will nun Bonaventura allerdings nicht sagen, und kann es nicht sagen wollen; aber so viel liegt in seiner gesammten Auffassungsweise thatsächlich ausgesprochen, dass der jenseitige Vollendungsstand der menschlichen Seele unserem zeitlichen Denken absolut entrückt sei. Und damit ist das richtige Maass augenscheinlich überschritten; denn was unserem Vorstellen entrückt ist, ist damit noch nicht unserem Denken unerreichbar geworden. Bonaventura ist augenscheinlich bemüht, den Denkinhalt des christlichen Glaubens inniger und innerlicher zu fassen, als der Denkstandpunkt und Denkhabitus des scholastischen Peripatetismus diess zuzulassen scheint; er vermag jedoch nicht jenen Grad von Denkenergie aufzubieten, der erforderlich gewesen wäre, den speculativen Gehalt der peripatetischen Scholastik noch weiter zu vertiefen, ja nur desselben sich vollkommen zu bemächtigen. Denn sein Sichzurückziehen auf den Standpunkt der mystischen Beschauung ist einem Verzichte auf eine geistige Bewältigung der Denkbestrebungen der speculativen Peripatetik gleich zu erachten. Sei es auch, dass er eine innerlichere und tiefere Fassung des Inhaltes der christlichen Glaubensüberzeugung anstrebt, so fasst er doch das intellective menschliche Erkennen zu sehr von der receptiven Seite desselben auf,[2] als dass ihm eine ideelle Vertiefung

Bonaventura spricht als Zeuge der ihn durchglühenden heiligen Gottesliebe:

. . . . . L'amor che mi fa bella,
Mi tragge a ragionar dell'altro duca,
Per cui del mio si ben ci si favella.
(Parad. XII, 31—33. Siehe oben S. 107.)

[1] Tu autem o amice — heisst es Itinerar. ment. c. 7 (gegen Ende) — circa mysticas visiones corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem (ut possibile est) inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

[2] Similitudo, secundum quod unum est similitudo alterius . . . . . est ratio cognoscendi, et haec dicitur idea. Sed aliter est in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc, quod intellectus noster respectu cogniti est passibilis et non actus

des speculativen Religionsdenkens seiner Zeit gelingen könnte. Er bleibt hinter Thomas zurück, dessen Anschauen der ewigen Wahrheit als höchst gesteigerte Activität des menschlichen Intellectes doch nur die active Reproduction der göttlichen Ideen der Weltdinge oder die geistige ideelle Wiedersetzung der gottgeschaffenen Weltwirklichkeit in deren vollendeter Wirklichkeit bedeuten kann, während Bonaventura's Auffassung des Intellectes nach seinem ganzen Denkhabitus dahin neigt, in demselben vorwiegend ein Organ für die Reception der göttlichen Erleuchtung zu sehen. [1] Das Zusammenrücken von Essenz und Potenzen der menschlichen Seele bei Bonaventura hätte allerdings einen geeigneten Ansatz dafür geboten, dasjenige, was Thomas dem menschlichen Intellecte in Bezug auf die Erkenntniss der dem menschlichen Intellecte subordinirten Einzeldinge beilegte, als Wesen und Qualität der menschlichen Seele als solcher zu erkennen, und in dieser, die nach Thomas und Aristoteles quodammodo omnia ist, die Fähigkeit und den Beruf zu einer activen geistigen Reproduction des in seiner gottgedachten Idee erfassten Weltganzen zu erkennen. Aber abgesehen davon, dass eine derartige Betonung der subjectiven Selbstmacht des menschlichen Denkens überhaupt nicht

purus. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scil. ipsa creatura. Sentt. I, dist. 35, art. 1, qu. 1.

[1] Man erkennt diess aus der Art und Form, in welcher er die Begründung der Lehre vom Intellectus agens als einem der Seele eignenden Vermögen einleitet: Alius modus intelligendi (doctrinam de intellectu agente) est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit, quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem etc. (Jo. 1, 9). Iste autem modus dicendi, licet verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum, quia, cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam. Sic credendum est indubitanter, quod animae humanae non tandummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae. Sentt. II, dist. 24, ps. 1, art. 2, qu. 4.

im Geiste jenes Zeitalters lag, hätte speciell Bonaventura auf eine derartige Auffassung des intellectiven Wesens der Seele und der angestammten Befugnisse derselben schon desshalb nicht kommen können, weil er, auf die Assertion des gottebenbildlichen Charakters der Menschenseele sich beschränkend, in eine speculative Erforschung des Wesens der Seele, durch welches jene Auffassung unterbaut und getragen sein musste, sich von vorne herein gar nicht einliess. Er suchte im Nachdenken über Wesen und Natur der Dinge nur Befriedigung für sein religiöses Bedürfniss. Allerdings stand dieses Bedürfniss auch mit sehr entschiedenen Grundneigungen seines metaphysisch-ontologischen Denkens in Verbindung, ja war mit denselben auf's innigste verschwistert; aber es waren keine zeugungskräftigen Gedanken, aus welchen sich Sein und Werden der geschöpflichen Dinge hätte erklären lassen, sie bekunden vielmehr einen dem unfassbaren unendlichen Einen zustrebenden Zug seines Gemüthes,[1] und in diesem Einen, dem der Zug seiner Gedanken zustrebte, schien ihm alles Andere untergehen zu wollen. Wir erkennen und ermessen daran die Hoheit und Reinheit seiner Gesinnung; nicht umsonst wurde er Doctor Seraphicus zubenannt. In der That lebten und webten seine Gedanken und Gefühle in jenem Lichtäther, von dessen Wellenschlägen seine Seele wie von Seraphsgluten angeglüht wurde und in das Morgenroth eines unsterblichen Seins tauchte. Wir werden ihn nicht darob tadeln, dass er nicht im speculativen Denken die Brücke aus dem himmlischen Lichtreiche in die diesseitige unverklärte Wirklichkeit fand; er suchte eben umgekehrt eine Brücke, die aus der diesseitigen unver-

[1] Mira est coecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non tamen advertit, sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum illam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nil videre, non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. Itinerar. ment., c. 5.

klärten Wirklichkeit in die verklärte jenseitige hinüberleitet, und fand sie in Christus, der ihm als personhafte Einheit des Göttlichen und Creatürlichen, so wie als Gründer, Haupt und Herz der kirchlichen Glaubensgemeinschaft das Totum integrale der kirchlichen Theologie als Scientia affectiva ist. Zwei Jahrhunderte später versuchte ein Mann, dessen Denken auf einer ähnlichen metaphysisch-platonischen Hinterlage, wie jenes Bonaventura's stand, in dessen Geiste aber der bei Bonaventura erst nur auf psychologischem Gebiete keimartig sich regende Individualismus in mathematisch-philosophischer Durchbildung fertig dastand, eine philosophische Reconstruction des christlichen Weltgedankens mit einem gleichfalls christosophischen Abschlusse, in welchem die christologische Anschauung Bonaventura's aus dem Gebiete einer vorwiegend psychologischen Mystik in das Gebiet der allgemeinen Weltlehre übertragen und in eine kosmologische Idee umgesetzt erscheint. Für das Zeitalter eines Gerson, der von dem veräusserlichten und entgeisteten Scholasticismus seines Jahrhunderts abgestossen, Bonaventura als den wahren und ächten Lehrer geistestiefer Frömmigkeit pries, war das Denksystem des Cusaners der angemessene philosophische Ausdruck dessen, was Bonaventura in der Zeit der Hochblüthe der speculativen Scholastik als Theolog und Mystiker gleichsam vorahnend nicht so sehr angestrebt als vielmehr vorausempfunden hatte. Das Verhältniss zwischen Bonaventura und Nikolaus Cusanus ist eigentlich diess, dass Bonaventura durch die in seinem Zeitalter zur Hochblüthe entfaltete peripatetische Scholastik nicht befriediget theilweise hinter dieselbe auf die Mystik des zwölften Jahrhunderts sich zurückzog, während Nikolaus Cusanus bereits Mystik und Scholastik des Mittelalters geistig hinter sich hatte, obschon die in ersterer gesuchte psychologische Vertiefung des christlichen Religionsdenkens auch in seinem Geiste angeklungen hatte, und das in ihr sich regende Bedürfniss einer die scholastischen Abstractionen bewältigenden concreten Anschauung in seinem speculativen Individualismus zum ersten Male einen rein philosophischen Ausdruck gefunden hatte.

Die Mystiker des zwölften Jahrhunderts, auf welche Bonaventura zurückgeht, sind die Victoriner, zunächst Richard von St. Victor, welchem Bonaventura's Grundtheilung der seelischen

Potenzen in Ratio und Affectus entlehnt ist.[1] Diesen beiden seelischen Vermöglichkeiten unterstellt Richard als dienende Kräfte die Imaginatio und Sensualitas, welche den Thätigkeiten der Ratio und des Affectus Stoff und Inhalt liefern.[2] Die Ratio könnte ihre Bestimmung, den Menschen zur Betrachtung des Uebersinnlichen zu erheben, ohne den Dienst der Imaginatio nicht erfüllen, diese aber ihrerseits wieder ohne die durch das Sinnesvermögen ihr gelieferten Apperceptionen der Sinnendinge ihrem Dienste für die Ratio nicht nachkommen; der Mensch kann das Uebersinnliche nur auf Grund seines sinnlichen Wahrnehmungslebens erreichen, die Bilder der Sinnendinge verhelfen ihm zur Apperception einer übersinnlichen Wirklichkeit, die in der sinnlichen auf eine gewisse Art abgestaltet und nachgebildet ist. So steht also die Sensualitas, die zunächst der Affectio dient, auch in einem mittelbaren Dienstverhältniss zur Ratio, deren unmittelbare Dienerin die Imaginatio ist. Bereits dieser unterste psychologische Unterbau der Mystik Richards lässt erkennen, dass in derselben vornehmlich von den cognoscitiven Thätigkeiten der Seele die Rede sein werde, vom Affectleben der Seele aber nur insofern, als es mit den cognoscitiven Functionen der mystischen Contemplation verschmolzen ist, oder sofern es sich um die nöthige vorbereitende ethische Disciplin des Affectlebens handelt. Ganz so finden wir es auch bei Bonaventura, so dass also auf eine methodisch ausgebildete Thelematologie beiderseits nicht zu rechnen ist, so sehr man diess auch bei der grundsätzlichen Versenkung der Mystiker in das psychische Erfahrungsleben zu erwarten sich versucht fühlen könnte. Für eine pragmatische Exposition der Vorgänge des menschlichen Seelenlebens ist während des gesammten Mittelalters unbestreitbar das Meiste im

[1] Vgl. Richard's Benjamin Minor, c. 3: Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum. Una est ratio, altera est affectio: ratio qua discernamus, affectio qua diligamus; ratio ad veritatem, affectio ad virtutem.

[2] Obsequitur sensualitas affectioni, imaginatio famulatur rationi. Intantum unaquaeque harum ancillarum dominae suae necessaria esse cognoscitur, ut sine illis totus mundus nil eis conferre videretur. Nam sine imaginatione ratio nihil sciret, sine sensualitate affectio nil saperet. O. c., c. 5.

zweiten Theile der Summa theologica des heil. Thomas Aquinus geleistet worden, obschon die ganze Exposition die aristotelische Thelematologie zu ihrer Grundlage hat, und demnach auch, so weit es sich um eine philosophische Kritik derselben handelt, mit dieser unter den gleichen Gesichtspunkt fällt. Die Victoriner haben, indem sie, statt auf eine Analyse des menschlichen Willensvermögens sich einzulassen, bei der Affectio als solcher stehen blieben, die Einseitigkeit vermieden, die Fruitio oder Befriedigung des inneren Seelenmenschen als einen actus voluntatis zu fassen, wie diess in der peripatetischen Scholastik der Fall ist; und bei Bonaventura dringt da, wo er auf die als tiefere Mitte zwischen Intellectus und Voluntas stehende Mens zurückgeht, der Begriff der Seeleninnerlichkeit durch, als deren Befriedigung die Fruitio zu fassen ist, nur dass ihm, wie schon bemerkt, zufolge seiner vorwiegend receptiven Fassung der Mens der in seiner Geistigkeit höchst active Charakter der vollkommen befriedigten Seeleninnerlichkeit nicht klar wird. Er ist hierin eben noch von den aus der Victorinerschule empfangene Anregungen abhängig; indem Richard bei der Unterscheidung zwischen Ratio und Affectio stehen bleibt, unterschiebt sich der Augustinische Begriff der Mens seinem eigenen Begriffe der Affectio, und die Nachwirkung hievon ist auch in den der Richard'schen Mystik nachgebildeten mystisch-contemplativen Ausführungen Bonaventura's erkennbar. Richard sieht in den beiden Gattinnen Jakob's Rachel und Lea die typischen Repräsentantinnen der Ratio und Affectio;[1] die für sich in die Dämmerregion dunkler Regungen gewiesene Affectio hat ihr Vorbild in der schwachäugigen Lea,[2] die sich zufolge ihrer Schwachsichtigkeit von ihrer vielgeschäftigen Dienerin Zilpa,

[1] Bei Augustinus (Contra Faustum XXII, cap. 52 f.) sind Rachel und Lea die typischen Repräsentantinnen des contemplativen und activen Lebens; diese von Gregor d. Gr. wiederholte Deutung ist im Mittelalter die gewöhnliche, findet sich auch bei Thomas Aq. (2, 2 qu. 179, art 2, und ist von da in Dantes Gedicht (Purg. XXVII, 100—108; vgl. Infern. II, 162) übergegangen. Bei Richard ist die Contemplation durch Jakobs jüngsten Sohn Benjamin repräsentirt, nach welchem auch die von der Contemplation handelnden Schriften Richards (Benj. Minor, Benj. Major) benannt sind.

[2] Benj. min., c. 5.

d. i. von der Sensualitas nur zu häufig berücken lässt. Es handelt sich also um die Gewinnung und Aufrechthaltung der rechten Wohlordnung in den Bewegungen und Emotionen der Affectio; die Vorbedingung dieser Wohlordnung ist die Disciplinirung der Sensualitas durch die Tugenden der Temperantia und Abstinentia, welche Richard als die beiden von Jakob (das heisst wol vom Seelenwillen) mit der Zilpa gezeugten Kinder (Gad und Ascher) bezeichnet.[1] Als selbsteigene Sprossen der Affectio gibt Richard, den sieben Kindern der Lea entsprechend, sieben Affecte an: Furcht und Hoffnung, Freude und Schmerz, Liebe und Hass, Scham. Der siebente Affect dürfte der bekannten Sechszahl der übrigen wol nur zur Herstellung der Uebereinstimmung der Zahl mit den typisch-allegorischen biblischen Figuren beigefügt sein. Daraus lässt sich aber bereits der Schluss ziehen, dass eine methodische Ableitung derselben ausser Richard's Absicht liegt, wie er sich denn in der That auf eine Auseinandersetzung der ethisch-religiösen Bedeutung derselben und der Verkehrung in ihr unsittliches Gegentheil beschränkt, ihr vorsittliches rein menschliches Wesen aber unerörtert lässt und ihr Vorhandensein in der Seele als eine nicht weiter zu erklärende Thatsache einfach hinnimmt. Er muss sie wol als solche hinnehmen, da er auf das hinter der Differenzirung in Ratio und Affectio stehende grundhafte Wesen der Seele nicht eingeht, somit auch auf jenen grundhaften Urzug der Seele nicht advertirt, welcher von der in die empirische Zeitlichkeit versetzten und versenkten Seele selber nicht verstanden, allen ihren affectuosen Bewegungen zu Grunde liegt, und nur im Lichte des abgezogensten Geistdenkens sich selbst vollkommen klar zu werden vermag. Es ist diess der Urzug der Seele nach dem allein sie vollkommen ausfüllenden Unendlichen, das in sie eingehend sie in die endlose Beglückung des Seligseins in Gott emporhebt. Dieser Zug der Seele nach dem Unendlichen ist der in ihr schlummernde Uraffect — die Uraffection derselben, die mit ihrem Wesen selber gegeben ist und die Urbestimmtheit ihres nach Gott geschaffenen Wesens ausdrückt, das als solches mit seinen tiefstliegenden Instinkten, mit seinem Urbegehren Demjenigen zugekehrt sein

[1] Benj. min. capp. 25 ff.

muss, für den und zu dem es geschaffen ist, wenn ihn auch die Seele zufolge ihrer Versenktheit in die Welt des sinnlichen Scheines nicht finden und erkennen sollte. Dieses Urbegehren lässt sich nicht seitlich neben die Ratio oder gar unter dieselbe stellen, es ist vielmehr eine Grundbestimmtheit der Seele, welche diese im gründenden Eingehen in sich selbst sich zum Bewusstsein zu bringen hat. Bezüglich dieses Punktes ist Bonaventura dem Geiste Augustins näher gekommen als Richard, obschon man nicht sagen kann, dass er der Bedeutung der Augustinischen Mens als tiefster Seeleninnerlichkeit vollkommen gerecht worden wäre; sie schwächt sich ihm ab zum Begriffe der Vernunft in ihrer Richtung auf Gott, der Gedanke eines lebendigen activen Fassens des Göttlichen in der innersten Seelentiefe ringt sich bei ihm nicht hervor. Dass er die Synderesis als apex mentis fasst,[1] soll wol so viel besagen, dass sich in der Synderesis der Zusammenschluss der Seele mit Gott als Urgutem vollzieht; dagegen ist jedoch zu erinnern, dass die actualisirte oder in lebendige Thätigkeit übergegangene Synderesis wol eine unerlässliche Vorbedingung jenes Zusammenschlusses ist, dieser aber, soweit er überhaupt vom Menschen abhängt, in Kraft des thätigen Selbstwillen der Seele vollzogen wird, die ganz und vollkommen im Elemente des Göttlichen gefasst sein und sich selber fassen will. Die in lebendige Actualität übergegangene Synderesis bedeutet nur so viel, dass der innere Seelenmensch ganz in die gottgegründete Ordnung der Dinge sich eingefügt haben will; diese vollkommene Selbsteinfügung ist aber eben nur eine Vorbedingung und Vorstufe der Ergreifung des Höchsten, in welches die Seele oder der innere Seelenmensch nur unter Voraussetzung einer vollkommenen Einfügung in die gottgegründete Ordnung der Dinge hineingenommen werden kann. Die Ergreifung des Höchsten vollzieht sich im Geiste, in der activen Erfassung der Gedanken des Ewigen, wodurch die Seele aus dem Orte ihrer zeitlichen Unvollendung in den Ort ihrer ewigen

[1] Die Wiederaufnahme der Bezeichnung der Synderesis als Scintilla und Apex mentis (Itin. ment., c. 1) durch Meister Eckart unter den Benennungen: ‚Funken der Seele', ‚hohes Gemüth' wird von Pfeiffer (Geschichte d. deutsch. Mystik i. Mittelalt., Bd. I, S. 416 f.) bemerklich gemacht.

Vollendung hineinversetzt wird. Zu dieser lebendigen Hineinversetzung der Seele in die Gedanken des Ewigen verhält sich die in der Synderesis sich vollziehende Erfassung der leges justitiae nur als eine Erfassung der einschränkenden und bestimmenden Normen des sittlichen Selbstwillens, deren ideelles Verständniss sich eben erst in der geistigen Erfassung des göttlichen Weltgedankens aufschliesst, also diese als Höheres über sich hat. Demzufolge constituirt die Intelligentia oder Weisheit eine der actualisirten Synderesis oder sittlichen Einsicht und Güte übergeordnete Stufe des seelischen Geistlebens, und trägt dieselbe aufgehoben in sich, während die Güte als solche nicht auch schon die Weisheit in sich schliesst. Dass der metaphysische Begriff des Urguten und der moralische Begriff des Gerechten unter zwei von einander verschiedene Kategorien gehören, drängte sich, vielleicht gerade im Hinblick auf Bonaventura's Ansicht von der Synderesis als apex mentis, dem Denken des Duns Scotus auf, der freilich in ziemlich äusserlicher Weise die das sittliche Verhalten des Menschen zu sich und zur Mitwelt regelnden leges justitiae für etwas Contingentes ansah, dessen Inhalt bei einer anderen Welteinrichtung, als die thatsächlich vorhandene beschaffen ist, ein ganz anderer sein könnte und sein müsste. Das Wahre an dieser, einer mehrfachen Zurechtstellung bedürftigen Behauptung ist dieses, dass mit dem sittlichen Gedanken als solchem nicht auch schon die Erkenntniss des Wesens der Dinge gegeben sei; die sittliche Erkenntniss bezieht sich auf die Wohlordnung der durch das freie Verhalten des Menschen zu regelnden Beziehungen desselben zu sich, zu Gott und zur Mitwelt, der Gedanke des Urguten aber gehört der Ontologie oder Metaphysik an, und hat eine substanziale Realität zu seinem Inhalte.

Einen solchen wesenhaften Inhalt sucht nun auch Bonaventura gleich seinen Vorgängern aus dem zwölften Jahrhundert dem mystischen Erkennen zuzuwenden. Der diesem Bemühen zu Grunde liegende Gedanke ist, dass Alles, was Herz und Sinn des Menschen ergötzen kann, viel wesenhafter, reicher und voller in der höheren Wirklichkeit, welcher der Mensch geistig als Glaubender angehört, als in der sinnlichen Wirklichkeit des Erdendaseins gefunden werde, und dass die

Genüsse, Erfreuungen und Erquickungen der irdischen Sinne sich nur wie Schattenbilder verhalten zu jenen höheren, geistigen, welche der Mensch im Aufstreben zum Ewigen, Himmlischen und Göttlichen erlebt und erntet. Gleich den Victorinern von der Betrachtung der äusseren Welt ausgehend findet er in der Schönheit, Annehmlichkeit und Erquicklichkeit der Sinnendinge bereits eine Spur jener Speciositas, Suavitas und Salubritas, die in Gott als prima species in absolutem Grade vorhanden sein müssen, woraus folgt, dass der Urquell und die Fülle aller Erquickung in Gott zu suchen sei.[1] Die von der Seele aufzugreifende Species des Sinnendinges ist eine in's Raummedium (zwischen Object und appercipirendem Subject) gesetzte Abbildung des Objectes, die in's Seeleninnere aufgenommen auf ihren verursachenden Gegenstand hinleitet und denselben kenntlich macht. Wie der sinnliche Gegenstand ein solches Bild seiner selbst erzeugt, so setzt auch die göttliche Wesenheit ein Bild ihrer selbst, und projicirt dasselbe in unser Seeleninneres, um die Seele die es in sich aufnimmt, in eine geistige Gemeinschaft mit sich zu setzen, und in die lebendige Erkenntniss dessen, welchen das Bild reflectirt, einzuführen. Dieses Bild der göttlichen Wesenheit ist jene Species prima, die als Species specierum alle Speciositas, Suavitas und Salubritas urhaft in sich vereiniget. Die Apperception dieser dreifachen Bestimmtheit aller gottgeschaffenen Dinge wird uns bezüglich der Sinnendinge durch die Sinnesorgane vermittelt, und zwar die Schönheit der Dinge durch die Apperceptionen des Gesichtssinnes, die Annehmlichkeit und Lieblichkeit durch die Sinne des Gehöres und Geruches, die Erquicklichkeit und Heilsamkeit durch die Sinne des Geschmackes und Getastes. Die in die Welt der Sinne versenkte Seele ist durch die Distractionen und Reizungen der sinnlichen Wirklichkeit mehr oder weniger um jenen höheren Seelensinn gebracht, mittelst dessen sie die Fülle von überschwenglich Schönem, Lieblichem und Erquicklichem, was eine höhere überirdische Wirklichkeit in sich birgt, zu appercipiren im Stande wäre. Dieser höhere Sinn muss in ihr wiedererweckt und restituirt werden in den Gnaden des christlichen Heiles durch die himmlischen

[1] Itin. ment., c. 2.

Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens.[1] In den Erleuchtungen des Glaubens erschliessen sich der Seele die Herrlichkeiten und Harmonien einer höheren überirdischen Welt und verklärten Wirklichkeit; sie wiedererlangt also im lebendigen Glauben, in welchem das ewige Wort als Erleuchter in sie geht, das verlorne oder geschwächte spirituelle Gesicht und Gehör. In den Aspirationen des einer innigsten Vereinigung mit dem ewigen Worte entgegenstrebenden Hoffens empfindet sie gleichsam den Duft und das Geistwehen jener himmlischen Wirklichkeit, der sie entgegenstrebt. In der durch die Charitas vollendeten Einigung mit dem ewigen Worte hat sie die geistige Empfindung eines Genusses, welcher mit einem unmittelbaren Berühren und Umfangen verglichen werden kann. So soll also der innere Mensch in den Gnaden der inneren Erneuerung zur reellsten Apperception des Unsinnlichsten und Geistigsten disponirt werden; Bonaventura bemerkt aber selber, dass Apperceptionen solcher Art über das Gebiet des rationell Darstellbaren hinausfallen, und rein dem überschwenglichen Affectleben angehören.[2] Somit sehen wir uns hier vom Boden der rationalen Theorie in das Gebiet des subjectiven innerlichen Erfahrungslebens verwiesen, dessen Thun darin besteht, die im christlichen Denken festgehaltene Hoffnung und Erwartung einer jenseitigen verklärten Wirklichkeit durch das Mittel der sinnlichen Vorstellung in die Gegenwart des zeitlich-irdischen Lebens hineinzurücken, und in diesem mentalen innerlichen Verhalte den höheren geistigen Ersatz für die freiwillig aufgegebenen Freuden und Genüsse der irdischen Diesseitigkeit zu gewinnen. Bernhard von Clairvaux, von dessen Geiste Bonaventura in dieser Richtung seines Denkens augenscheinlich angeweht ist, hat für die eben charakterisirte Art meditativen Innenlebens den bezeichnenden Ausdruck: Repatriatio, d. i. anticipative geistige Heimkehr in den himmlischen Aus-

[1] Itin. ment., c. 4.

[2] Omnibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum (Christum) videt et audit, odorat, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam Canticum Canticorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. O. c., c. 4.

gangsort der Seelen.[1] Das stoffliche Substrat und den sinnlichen Anhalt für diese Art bildlicher Vergegenwärtigung transcendenter höchster Dinge bietet, wie wir bei Richard sahen, die Bildersprache der Bibel; die geistige Berechtigung hiezu ist auf die Realität des christlichen Vollendungsideales gestützt. Wissenschaft lässt sich ein solches Thun nicht nennen; weit eher hat es innere Verwandtschaft mit der Pflege der religiösen Kunst und Poesie, die auch in der That von daher zum grossen Theile ihre Inspirationen entlehnt hat; seine eigenste Bedeutung aber ist diese eines asketischen Thuns, mittelst dessen der Idealismus des christlichen Gedankens in der Sphäre des religiösen Vorstellens und Empfindens sich durchzubilden strebte. Die rationale Psychologie hat aus der Pflege der Mystik insofern Gewinn gezogen, als sich durch dieselbe die Unzulänglichkeit der scholastisch-peripatetischen Seelenlehre zum Bewusstsein brachte; die mittelalterliche Mystik hat sich aber unvermögend erwiesen, eine andere methodisch durchgebildete psychologische Theorie an deren Stelle zu setzen. Dazu fehlte es ihr an dem Vermögen geistiger Selbstcondensirung und geistiger Selbstconcentration; in dem Anschauen höherer überirdischer Wirklichkeiten aufgehend lebte und webte sie im Bereiche vergeistigter Imaginationen, dachte aber nicht an eine geistige Loslösung des innerlichen Betrachters als denkenden Subjectes von der durch das Mittel der Imagination demselben vergegenwärtigten idealen Wirklichkeit; sie hatte etwas vom träumerischen Wesen der Blume an sich, die sich dem Lichte zuneigt und im Glanze desselben ihre Farbenpracht entfaltet, aber in dieser Vergegenständlichung ihrer selbst nicht zur Selbstbesinnung zu kommen vermag. Sie wusste und ahnte wol, was in der menschlichen Innerlichkeit verborgen liegt; aber der Selbstbegriff dieses ihres Wissens und Ahnens setzte sich aus ihr nicht heraus. Sie hatte darum auch gar nicht die Absicht und den Willen, von der Scholastik, deren geistige Kehrseite sie bildete, sich loszulösen, und sah sich erst durch

[1] Toties peregrinatur consideratio tua, quoties ab illis rebus (quae supra sunt) ad ista deflectitur inferiora et visibilia . . . . Si tamen ita versatur in his, ut per haec illa requirat, haud procul exulat. Sic considerare, repatriare est (De consideratione ad Papam Eugen. III, Lib. V. c. 1.).

die nominalistische Veräusserlichung der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts zu einer oppositionellen Stellung gegen dieselbe hingedrängt; ihrer selbsteigenen Absicht gemäss wollte sie nur das verinnerlichte Bewusstsein des christlichen Lehrgehaltes der Scholastik sein.

Bonaventura's Mystik ist, obwol auf psychologischem Boden wurzelnd, nicht selber Psychologie, sondern spielt in das Gebiet, theils der Erkenntnisslehre, theils der christlichen Tugend- und Vollkommenheitslehre hinüber. Sie will die Wege des christlichen Denkens im Aufsteigen von der sinnlichen Wirklichkeit bis zum Höchsten und Letzten, bis zu Gott lehren, zugleich aber auch die gesammte Wirklichkeit, welche sie zum Göttlichen aufwärts steigend durchschreitet, in das Licht des lebendigen Gottesgedankens erheben. An Hugo von St. Viktor anknüpfend, welcher mit Beziehung auf die drei Wirklichkeiten: Körper, Seele, Gott, der Seele ein dreifaches Auge beilegt: Oculus carnis, rationis, contemplationis,[1] spricht auch Bonaventura von einem dreifachen Sehvermögen oder Sinnvermögen der menschlichen Seele mit Beziehung auf die äussere Sinnenwelt, das innere Selbst und auf das, was über der Seele ist.[2] Daraus ergeben sich drei Hauptstufen im Aufsteigen der Seele zum Höchsten; die denselben entsprechenden Erkenntnisse der Seele verhalten sich zu einander wie Abenddämmerung, Morgenröthe, Schauen im Lichte des hellen Mittags. Sofern nun aber weiter das specifische Erkenntnissobject einer jeden der drei Hauptstufen auf Gott als Urgrund und als Ziel der Dinge bezogen wird, gliedert sich jede derselben in zwei Stufen, und ergibt sich sonach eine Sechszahl von

[1] Sacram. fid. christ. I, ps. 10, c. 2. — Vgl. Bonav. Breviloq. II, 12. — Dante (Parad. XII, 133) gibt den nahen Beziehungen Bonaventura's zu Hugo bezeichnenden Ausdruck, wenn er ersteren unmittelbar nach zweien seiner Ordensbrüder Hugo als Genossen des heiligen Himmelskreises, dem er selber angehört, nennen lässt.

[2] Mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas. Alius intra se, secundum quem dicitur spiritus. Tertius est supra se, secundum quem dicitur mens. Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima, in quo consistit perfecta legis observatio, et simul cum hoc sapientia christiana. Itin. ment., c. 1.

Stufen; diesen fügt Bonaventura noch eine siebente als letzte, höchste an, auf welcher angelangt die Seele der Zeit und Welt entrückt ihren ewigen Gottessabbat feiert. In der Unterscheidung der ersten sechs Stufen, die allein eine Beschreibung zulassen, folgt er dem Meister der Contemplation, der in dieser Kunst nach Dante's Ausdruck über menschliches Maass hinausreicht,[1] dem Richard von St. Victor, an dessen oben erwähnte Unterweisungen über das Gebiet der Contemplation bereits der von Bonaventura gewählte Vergleich seiner Stufen der Aufsteigung mit der Jakobsleiter erinnert. Ein Unterschied in der beiderseitigen Ausführung tritt zunächst insofern hervor als Richard die drei Vermögen der seelischen Erkenntniss, Bonaventura hingegen die drei Hauptobjecte der seelischen Betrachtung zum maassgebenden Eintheilungsgrunde macht. Bei Richard geben Imaginatio, Ratio, Intelligentia, jede derselben nach einem doppelten Verhalten oder Elemente ihrer Thätigkeit den Eintheilungsgrund ab;[2] bei Bonaventura hingegen Sinnenwelt, Seele, Gott in der doppelten schon erwähnten Grundbeziehung auf Gott als A und Ω der Dinge. Die Seele sucht allwärts Gott; in der sichtbaren Aussenwelt findet sie die Spuren Gottes, in sich selber das lebendige Bild Gottes, und in Beiden ihn selber, dem sie zuletzt unmittelbar in ihrer Betrachtung sich zuwendet. In der Betrachtung der Natur genügt es nicht, die Spuren der schaffenden und wirkenden Gottheit aufzusuchen, sondern man muss auch Gott selbst, soweit er in jenen Spuren sich offenbart, zu erkennen trachten. Eben so soll man in der Seele nicht bloss das Bild Gottes, sondern ihn selbst aus seinem Bilde zu erkennen trachten; so werden aus den zwei geschöpflichen Betrachtungsobjecten vier Stufen des Aufsteigens zu

[1] Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro
. . . . . di Ricardo,
Che a considerar fu più che viro.
Parad. X, 130—132.

[2] Sex autem sunt contemplationum genera a se et inter se omnino divisa. Primum itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non praeter rationem. Sextum supra rationem, et videtur esse praeter rationem. Duo igitur sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia. Benj. maj. I, 6.

Gott gewonnen. Von der Betrachtung der Natur auf die der Seele übergehend, geht der Betrachter aus dem Vorhofe des Heiligthums in das Heiligthum selber ein; in das Allerheiligste aber tritt er ein, wenn die Betrachtung unmittelbar Gott selber sich zuwendet. Und hier ist wieder Gott zuerst in der Einheit seines ungeschaffenen Wesens als der absoluten ursächlichen Voraussetzung alles Geschaffenen zu betrachten, sodann als das absolute Urgute in der Dreiheit der Personen, in deren Sein und Wirken der Begriff des Guten als des Diffusivum sui ipsius absolut verwirklicht ist. Der Sechszahl der hiemit aufgewiesenen Betrachtungsstufen entspricht die Sechszahl der cognoscitiven Seelenvermögen in aufsteigender Ordnung: Sensus, Imaginatio, Ratio, Intellectus, Intelligentia, Synderesis. Wir werden nicht irren, wenn wir die Synderesis als oberen Gegenpol des untersten Vermögens, des Sensus, gleichfalls als Sinn und Gefühl, aber natürlich im geistigsten Sinne, als Sinn und Gefühl der Seele an sich nehmen. Diese Auffassung bewahrheitet sich durch Alles, was im Vorausgehenden über Bonaventura's Seelenbegriff beigebracht wurde; sie stimmt zu seiner Annahme einer Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form, zu seiner Anschauung vom vorwiegend receptiven Wesen der menschlichen Vernunft, so wie von der Vollendung der Seele in der Liebe als Höchstem, worin sie in Gott aufgeht; sie erklärt uns endlich auch die vorausgehend schon erwähnte Analogisirung der höheren überirdischen Seelenapperceptionen mit den sinnlich-leiblichen Apperceptionen, wo gleichfalls die niederste der Sinneswahrnehmungen, jene durch das Getast, ihren Gegenpol in der analogisch aufgefassten höchsten geistigen Seelenapperception hat. Wir sehen also bei Bonaventura das intellectuelle Gefühl zum innersten Mittelpunkte des höheren Seelenlebens gemacht; und darin sind der Hauptsache nach die Abweichungen begründet, welche seine den Betrachtungen Richards nachgebildete Beschreibung des Weges der Seele zu Gott aufweist. Bonaventura zeigt sich im Unterschiede von Richard durchwegs als die weichere, gefühlvollere Natur, die allwärts nach Rundung und Harmonisirung strebt, während bei Richard ein inquisitives Eingehen in den Gegenstand unter möglichst erschöpfender Analyse desselben eine sehr energische Verstandesthätigkeit erkennen lässt. Richard sieht in der zeit-

lichen Erfahrungswirklichkeit, in welche die denkhafte Menschenseele versetzt ist, ein an Erkenntnissschätzen reiches Feld, welches er nach allen Seiten aufzuackern und für die geistige Anregung des inneren gottsuchenden Menschen nutzbar und fruchtbar zu machen sucht. Das Materiale für diese Art von religiös-meditativer Weltbetrachtung wurde ihm wol zumeist durch die encyclopädischen Arbeiten seines Lehrers und Freundes Hugo von St. Victor geliefert, dessen Geistesarbeit er zu Zwecken der Verinnerlichung des denkenden Erfahrungslebens weiter zu führen bemüht war. Betreffs der Subsumtion des stofflichen Erfahrungswissens unter die von Richard unterschiedenen Erkenntnissstufen muss festgehalten werden, dass auf jeder derselben die schauende Seele als ganze in den Gegenstand der Betrachtung sich versenkt, und das besondere cognoscitive Vermögen, durch welches die bestimmte Stufe charakterisirt ist, nur das besondere Medium bedeutet, mittelst dessen die schauende Seele das Object percipirt. So ist das Erkenntnissmedium der ersten Betrachtungsstufe allerdings nur die Imagination; insofern aber die gesammte Wirklichkeit des menschlichen äusseren Weltdaseins, wie sie nicht bloss in der Natur, sondern auch im Menschheitsleben gegeben ist, eine sinnefällige Wirklichkeit ist, ist sie in dieser ihrer Sinnefälligkeit auch als ganze Betrachtungsgegenstand für die durch das Medium der Imagination schauende Seele. Das Medium der zweiten Stufe ist abermals die Imagination, aber unter Zuhilfenahme des ratiocinativen Denkens, mittelst dessen Ursache, Seinsweise, Wirkung, Nutzen und Zweck der Objecte der menschlichen Erfahrungswelt erkannt werden soll. Auf der dritten Stufe ist die Vernunft oder Ratio, soweit sie in die Imaginationswelt eingeht, specifisches Erkenntnissmedium, und das specifische Thun der contemplirenden Seele die Erkenntniss der übersinnlichen Welt und Wirklichkeit aus ihren in der sichtbaren Wirklichkeit ausgedrückten Bildern und Gleichnissen. Die vierte Erkenntnissstufe, auf welcher die Seele ganz nur im Medium der Vernunft (in ratione secundum rationem) contemplirt, hat die unkörperlichen und unsichtbaren Wesen: Mensch und Engel nach deren Beziehung zu Gott als Schöpfer und Urziel ihres Seins zum Betrachtungsgegenstande. Das Erkenntnissmedium der fünften und sechsten Stufe ist die

Intelligentia in Bezug auf Objecte, welche supra rationem, und auf der letzten Stufe sogar praeter rationem sind. Dieses super und praeter rationem soll indess einfach nur die überschwengliche geistige Höhe des Göttlichen als solchen andeuten, welches auf dieser letzten Stufe unmittelbarer Gegenstand der Contemplation ist; dass Richard jene Höhe nicht für eine solche hält, welche dem Denken unerreichbar wäre, bekunden seine Bücher de Trinitate, die eine eben so sinnreiche als gemüthstiefe psychologische Deutung und Dollmetschung des dreieinen seligen Lebens Gottes und seiner immanenten Fülle und Glorie bieten. Eher könnte man fragen, ob die sechs von Richard unterschiedenen Stufen sich sachlich so auseinanderhalten lassen, wie er es thut, und ob nicht die abstract theoretische Auseinanderhaltung derselben ihn zu Inconvenienzen und Härten im Urtheile über psychologische Leistungen der vorchristlichen Zeit, welche er den beiden untersten Stufen zuweist, verleite; Akademiker, Peripatetiker, Stoiker kommen hiebei (als Skeptiker und Naturalisten) übel weg, der Mangel an christlicher Erleuchtung in Erforschung dessen, was sie zum Gegenstande ihrer Untersuchung machten, wird in der siegesfrohen Freude über die im Lichte der christlichen Wahrheit gewonnene Erkenntniss und Zuversicht zum Gegenstande unbilligen Tadels gemacht. So tief nun aber auch Richard die kosmische Erkenntniss der sich selbst überlassenen Vernunft herabdrückt, und wie hoch er andererseits dieselbe Vernunft im Erkennen der göttlichen Dinge über sich erhoben werden lässt, so ist und bleibt es bei ihm die Seele, welche erkennt oder zum Erkennen berufen ist, also auch das Vermögen hiezu in sich haben muss; es würde sich also darum gehandelt haben, dass dem gradweisen Aufsteigen zum Höchsten auch eine in dem Maasse fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung des Seelenbegriffes entsprochen hätte, die in Bezug auf die cognoscitiven Fähigkeiten der gottesbildlichen Seele schliesslich doch nur bei dem Vermögen der activen schöpferischen Ideenproduction anlangen kann. Statt dessen spricht aber Richard nur von einem intellectuellen Sinne,[1] der als solcher an die Innerung

[1] Intelligentiae oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus, non sicut oculo rationis, quo occulta et absentia per investigationem quaerimus et

der gegenständlichen Wirklichkeit angewiesen ist und sich dieser gegenüber nur empfangend verhalten kann. So rächt sich die platonisirte Gleichstellung der menschlichen Seele mit dem leiblosen Engel durch ein Nichtsehen dessen, was in Wesen und Begabung der im kosmischen Range unter dem reinen Geiste stehenden Menschenseele liegt. Die Seele des zeitlichen Erdenmenschen ist nach Richard ein Engel mit erlahmten Flügeln, deren Flugkraft durch die christliche Erneuerung der Seele wiederhergestellt werden muss.[1] Und zwar ist sie gleich den Cheruben der Ezechielischen Vision mit einem doppelten Flügelpaar versehen, deren unteres sie zu jenem Fluge befähiget, aus dessen Höhe sie durch das Medium der beiden ersten Erkenntnissstufen klar und richtig sieht; das zweite Paar aber verhilft ihr zum richtigen Sehen durch das Medium der zwei mittleren Erkenntnissstufen. In Bezug auf das dritte Flügelpaar aber, welches ihr Richard für die Erschwingung der Erkenntnisse der letzten Stufen zu Theil werden lässt, lässt sich wol die Frage nicht umgehen, ob der Ansatz zu denselben nicht doch auch im Organismus des menschlichen Seelenwesens enthalten sei?

Das Bild von den sechs Flügeln der contemplirenden Seele hat auch Bonaventura adoptirt, nur dass er demselben eine specielle Beziehung auf eine für ihn als Jünger des seraphischen Franziscus hochheilige Erinnerung gibt.[2] Die Aus-

invenimus, sicut saepe causas per effectus, vel effectus per causas, et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed sicut corporalia corporeo sensu videre solemus invisibiliter, praesentialiter et corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit, invisibiliter quidem sed praesentialiter, sed essentialiter. Sed habet sane oculus hic intellectualis ante se velum magnum expansum ex peccati delectatione fuscatum, et tot desideriorum carnalium varia multiplicitate contextum, quod contemplantis intuitum a divinorum secretorum arcanis arceat, nisi quantum divina dignatio quemlibet pro sua aliorumve utilitate admiserit. Benj. maj. III, 9.

[1] Benj. maj. I, 10.

[2] Contigit, ut nutu divino, anno post ipsius beati patris (Francisci) transitum trigesimo tertio ad montem Alverniae tanquam ad locum quietum, amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione videlicet

führung des meditativen Inhaltes der sechs Betrachtungsstufen unterscheidet sich von jener Richards dadurch, dass sie auf jeder derselben unmittelbar die Erkenntniss Gottes zu ihrem Gegenstande hat; Erkenntniss Gottes aus der sichtbaren Natur, aus der gottesbildlichen Menschenseele, Erkenntniss Gottes in seinem eigenen Sein und Wesen — dies sind die drei auf einander folgenden Hauptstufen der Gotteserkenntniss, deren jede, wie schon bemerkt, sich in zwei besondere Stufen gliedert. Auf der ersten Hauptstufe ist die sichtbare Welt, auf der zweiten die gottesbildliche Menschenseele das Medium der Gotteserkenntniss, auf der dritten wird der Gottesgedanke als solcher zum Gegenstande der Meditation. Auf der ersten Hauptstufe der Betrachtung langt das menschliche Denken zuhöchst bei der göttlichen Ideenwelt an, auf der zweiten zuhöchst bei der im Elemente des Göttlichen lebenden und webenden himmlischen Geistkirche, auf der dritten Hauptstufe versenken sich Sinn und Gedanke unmittelbar in's Göttliche selber. Mit Sinn und Gedanke Gott suchen, kann man als die specifische Signatur dieser Betrachtungen bezeichnen. In der sichtbaren Wirklichkeit haben Sinn und Gedanke die Spuren Gottes zu erspüren, und aus ihnen Gott selbst zu erkennen. Damit ergeben sich die zwei Unterglieder der ersten Hauptbetrachtung, oder die zwei ersten aus den sechs Stufen. Auf der untersten Anfangsstufe bleiben nach Bonaventura Sinn und Gedanke noch bei der äusseren Wirklichkeit stehen, auf der zweiten Stufe wird die äussere Wirklichkeit in's Seeleninnere hineingenommen. Die äussere Wirklichkeit als solche unterliegt der dreifachen Beurtheilung der inquisitiven Untersuchung, der gläubigen Betrachtung und der intellectuellen Contemplation, und wird unter jeder dieser drei Auffassungsweisen zu einem Spiegel der Macht,

Seraphini alati instar crucifixi. In cujus consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris nostri suspensionem in contemplando, et viam, qua pervenitur ad eam. Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae . . . . Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Christum. (Itin. ment., Prooem.).

Weisheit und Güte ihres Urhebers. In Sinn und Gedanke des menschlichen Beschauers verinnerlichet zeigt sie uns Gott selbst als den durch seine Wesenheit und durch sein Machtwirken in den Dingen Gegenwärtigen. Die Immanenz Gottes in den Creaturen (von Bonaventura als dreifaches Esse Dei in rebus per essentiam, potentiam et praesentiam bestimmt), bekundet sich in dem contemplativen Verständniss der drei Acte der successiven psychischen Innerung der äusseren Weltwirklichkeit: Apprehensio, Delectatio und Dijudicatio. Die psychische Apprehensio des sinnlichen Objectes ist durch das von demselben in's Raummedium projicirte Bild ermöglichet; die Selbstabbildung des Objectes im Raummedium hat ihr causatives Urbild in der Strahlung, mittelst welcher die leuchtende göttliche Urwesenheit ein allerfüllendes Bild ihrer selbst setzt. Und wie die Berührung des Auges durch das Bild des sinnlichen Objectes die Seele auf dieses hinlenkt, so wird die Seele mittelst der inneren geheimnissvollen Berührung durch die lebendige Gottesstrahlung, in welcher die göttliche Wesenheit sich selber abbildet, auf den lebendigen Grund dieser Strahlung hingelenkt. Die in der psychischen Delectatio appercipirte Erfreuungskraft der Sinnendinge weiset auf eine causative urhafte Speciositas, Suavitas und Salubritas hin, die mit der prima species oder der Licht und Leben strahlenden göttlichen Urwesenheit identisch sein muss, und in der Macht ihrer Allgegenwart die Schönheit, Lieblichkeit und Heilsamkeit der Sinnendinge zu einem blossen Schatten ihrer selbst herabsetzt. Der durch die Dijudicatio erkannte Grund der Schönheit, Lieblichkeit und Heilsamkeit der Sinnendinge liegt in der proportio aequalitatis; diese weist durch sich selbst auf eine absolute ratio rerum hin, die ihre Allgegenwart und Macht in den Dingen als ars aeterna, in unserem Denken aber als untrügliche Denk- und Wahrheitsnorm bekundet. So ist Sein, Leben und Denken der Creatur von der Allgegenwart des göttlichen Seins und Wirkens durchherrscht und gibt der von ihrem lebendigen Hauche angewehten Contemplation der in's Seeleninnere aufgenommenen kosmischen Wirklichkeit den sie durchwaltenden Ewigen in seinem eigensten Wesen kund.

Fragen wir nach dem philosophischen Gedankengehalte dessen, was sich als Ergebniss der christlich-religiösen Naturbetrachtung Bonaventura's absetzt, so muss wol einfach gesagt

werden, dass derselbe sich lediglich auf eine Hervorhebung der bereits von Augustinus betonten rhythmisch-musikalischen Verhältnisse der sichtbaren Schöpfung beschränkt. Da nun aber Bonaventura in eine Darlegung dieser Verhältnisse nicht eingeht, so erfahren wir gar nichts von dem, was die Natur an sich ist; er sagt uns nichts anders, als dass sie ein Complex von Kräften und Verhältnissen ist, die zuhöchst aus ihrer Beziehung auf Gott verstanden sein wollen. Dass sie wirkliche, von ihrer producirenden Ursache verschiedene Realität sei, haben wir bereits oben vernommen, wo wir hörten, dass sie wie alles Geschaffene einen gottgesetzten Materialgrund ihrer Existenz habe, dem auch vom Anfange her eine Mannigfaltigkeit von Keimen (rationes seminales) zur Production der Sonderdinge eingeschaffen worden sei. In Folge der aus diesen diversen Keimursachen hervorgegangenen mannigfaltigen Gestaltungen und Sonderbildungen des Stoffes nimmt sich die sichtbare Naturwirklichkeit wie ein buntgewirkter Teppich voll sinnvoller Zeichen und Figuren aus, die in ihrer wundervollen Mannigfaltigkeit alle etwas andeuten, was die sichtbare Natur selbst nicht aussprechen kann, was aber im sinnigen Geiste des menschlichen Beschauers aufgegriffen und gedeutet werden soll. Wie aber, wenn dieser das durch die Natur räthselhaft Angedeutete einstens in Gott selbst schaut, hat dann die Natur noch irgend einen weiteren Zweck zu erfüllen, der ihren Fortbestand rechtfertigen würde? Bonaventura anerkennt die sichtbare Wirklichkeit nur insoweit, als der christliche Glaube ihn verpflichtet und das irdische Erfahrungsbewusstsein ihn nöthiget, sie anzuerkennen. Eine perpetuirliche Realität derselben lässt sich nur unter der Voraussetzung erweisen, dass in ihr die Verwirklichung eines göttlichen Gedankens aufgewiesen wird, der das denknothwendige Correlat zu der göttlichen Idee des Menschen und der reinen Geister constituirt. Einen solchen Gedanken aufzuweisen, lag aber Bonaventura ferne; die eigenthümliche Fassung seiner Logos- und Ideenlehre schliesst ein derartiges Vorhaben von vorneherein aus. Bonaventura stellt eine Pluralität der Ideen in Gott in Abrede;[1] die Ideen drücken als göttliche Gedanken nur die vielfältigen Beziehungen der

[1] Sentt. I. dist. 35. art. 1, qu. 2.

Einen Wahrheit, die Gott selbst ist, zu den vielen und mannigfaltigen Dingen aus. Damit will im Gegensatze zu einem älteren metaphysisch dichtenden Platonismus, der die Urbilder der Dinge als subsistente Realitäten nahm, die absolute Einheit des göttlichen Wesens gewahrt werden; zugleich aber wird damit Gott als das absolute Maass der in ihrer unermesslichen Mannigfaltigkeit und Vielheit schlechthin durch ihre Beziehung auf ihn bestimmten Dinge hingestellt. Die eigenthümlichen Wesensbeschaffenheiten der mannigfaltigen Arten und Classen der Dinge erscheinen bei dieser Auffassungsweise der Ideen in Gott als etwas ziemlich Indifferentes; es handelt sich da ausschliesslich nur um Festhaltung dessen, dass die Dinge in ihrem Sein und Wesen durch ihr Verhältniss zur absoluten göttlichen Wesenheit bestimmt sind, nicht aber um das Was der ihnen durch jenes Verhältniss ertheilten Bestimmtheit. Wir sehen uns hiemit auf einen abstract metaphysischen Standpunkt versetzt, der es zu einer Deduction des concreten Inhaltes der göttlichen Weltidee aus der lebendig erfassten Idee des göttlichen Wesens nicht kommen lässt. Er hatte eine relative Berechtigung gegenüber der Meinung, dass für jede der besonderen Arten, Gattungen und Existenzformen der sinnlichen Einzelwesen, in deren Gesammtheit sich doch nur der Gedanke der Einen Naturwirklichkeit explicirt, eine besondere Idee zu setzen wäre, während in denselben nur die besonderen Momente der sich real explicirenden Idee zur Erscheinung und zum Ausdrucke gelangen; ein metaphysisches Denken aber, welches bei dieser Negation stehen bleibt, ohne sich vermögend zu fühlen, der verfehlten, ungeistigen Auffassung der Ideenmehrheit in Gott die geistige, organisch-lebendige zu substituiren, erweist sich in speculativer Beziehung unfruchtbar und unvermögend zur Erzeugung eines philosophischen Weltbegriffes. Die speculative Scholastik ist auf dem Höhenpunkte ihrer Entwickelung nicht darüber hinausgekommen, in dem Weltganzen ein nach den mannigfaltigsten Arten und Graden der Darstellbarkeit des Endlichen diversificirtes Ganzes zu sehen; auch in dieser Auffassung der Weltidee beharrt das Denken noch in einer von den grundhaften Gegensätzen des kosmischen Seins und deren realer Vermittelung im Menschen abstrahirenden Allgemeinheit, auf deren Standpunkte auch die dem christlichen

Denken nahegelegte kosmologische Bedeutung des göttlichen Urternars nicht zu erfassen ist. Bonaventura bringt wol den kosmologischen Reflex der göttlichen Dreieinheit in seinem Itinerarium mentis oft genug zur Sprache, und findet ihn sowol in der gottgeschaffenen Wirklichkeit als auch in den menschlichen Gedankenverhältnissen auf das vielfältigste ausgedrückt; indess sind die vielen von ihn aufgewiesenen Dreiheiten mit Ausnahme jener Einen psychologischen, die zuerst Augustinus als Reflex der göttlichen Dreieinheit in der gottebenbildlichen Menschenseele zur Sprache gebracht hatte, blosse Gedankenspiele, in welchen Bonaventura's Lieblingsgedanke von einem die gesammte Schöpfung durchherrschenden Numerus und Rhythmus sich einen Ausdruck zu schaffen suchte, und können als solche einen wissenschaftlichen Werth nicht beanspruchen. Eine höhere dianoetische Bedeutung ist solchen trilogischen Schemen nur dann zuzuerkennen, wenn sie auf ein sie durchherrschendes dialektisches Grundgesetz zurückweisen, und in Folge dessen auch unter sich selbst in inniger Wechselverschlingung ein lebendiges unzerreissbares Ganzes bilden. Ein derartiges dianoetisch ausgebildetes Gedankensystem als Weltsystem ist nur auf dem Standpunkte einer concret durchgebildeten kosmischen Universalanschauung möglich, welche in der lebendigen Weltentwicklung die dialektische Verwirklichung eines den göttlichen Selbstgedanken reflectirenden Weltgedankens erschaut. Daran ist aber bei dem Verharren auf einem abstract metaphysischen Standpunkte, auf welchem nur mit den Begriffen von Sein, Wesen und Substanz operirt wird, und die Würdigung der Weltdinge bei deren Verhältniss zu jenen Begriffen stehen bleibt, nicht zu denken; man kommt auf diesem Standpunkte eben nur zur Unterscheidung jener drei Seinsstufen, mit deren Zergliederung Bonaventura sich befasst, und von welchen die beiden unteren selbstverständlich nur nach ihrer Bedeutung als Vorstufen des göttlichen Seins gewürdiget werden.

Der metaphysische Gehalt der Denkart Bonaventura's tritt mit vollkommener Klarheit bei der Darlegung seiner Betrachtungsergebnisse auf der dritten der von ihm unterschiedenen sechs Erkenntnissstufen hervor.[1] Er untersucht da, in welcher

[1] Itin. ment., c. 1.

Weise die menschliche Seele in ihren drei Grundvermögen Memoria, Intellectus, Voluntas ihrer Natur nach auf Gott bezogen sei, und findet in der Memoria die Bezogenheit auf das Ewige als solches, im Intellectus die Bezogenheit auf das Wahre als solches, in der Voluntas die Bezogenheit auf das höchste Gut als solches. Mit dem Begriffe des Ewigen fliesst der Begriff des ewig Wahren zusammen, soweit dieses mit bestimmten apriorisch feststehenden Principien und Regeln des judicativen Denkverfahrens zusammenfällt. Diese Principien sind indess rein formaler Natur, und bezeichnen lediglich nur gewisse Denknothwendigkeiten, in welchen Bonaventura wegen ihrer absoluten Unabänderlichkeit einen Beleg der Präsenz des unwandelbaren göttlichen Wahrheitslichtes im Menschengeiste sieht. Den Realinhalt des menschlichen Wahrheitsdenkens constituirt das Seiende als solches, dessen Gedanke die stillschweigende Voraussetzung jeder Erkenntniss einer bestimmten Art des Seienden ist. Auch diese Erkenntniss kann zufolge ihrer Zurückbeziehung auf den in ihr vorauszusetzenden Gedanken des absoluten Seins nur unter Mitwirkung desselben zu Stande kommen.[1] Das Sein als solches hat zu seinem wesentlichen Prädicaten: Unitas, veritas, bonitas. Daraus folgt, dass das absolut Seiende das absolut Eine, absolut Wahre, absolut Gute sei. Das creatürliche Sein ist im Unterschiede vom absoluten mit Mangel und Defect behaftet; die Kategorien dieser Mängel und Defecte sind Eingränzung, Unvollendung, Potenzialität im Gegensatze zur Actualität), beziehungsweises Sein, Particularität, Vergänglichkeit, Causirtsein, Getragensein, Veränderlichkeit, Zusammengesetztheit — lauter Eigenschaften, durch welche wol die metaphysische Location des bestimmten creatürlichen Seins, die Stufe, die es in der Reihe der Wesen von der niedersten Seinsstufe bis zur höchsten hinan einnimmt, nicht aber sein specifisches Wesen als solches erkannt wird. Dasselbe ergibt sich aus Bonaventura's Auffassung des ratiocina-

[1] Cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Itin. ment., c. 3.

tiven Processes als Abschattung der Aufeinanderbeziehung und Zusammenordnung der Weltdinge in der ars aeterna des göttlichen Denkens. Für Bonaventura bleibt auch hier die Hauptsache, dass die ratiocinative Thätigkeit des menschlichen Verstandes in das göttliche Denken eingerückt ist und die zwingende Kraft der logischen Folgerungen im Lichte der göttlichen Wahrheit erkannt wird. Gott ist sonach die geistige Sonne, in deren Lichte alles Wahre und Gewisse als wahr und gewiss erkannt wird.

Im Ganzen treffen wir diese Anschauung auch bei Thomas Aquinas, jedoch so, dass hinsichtlich der Erkenntniss der Weltdinge auf die Thätigkeit des Intellectus agens entschieden mehr Gewicht gelegt wird, und die Erkenntniss der Species der Sinnendinge als eine active geistige Ergreifung des Wesens der Einzeldinge gefasst wird. Allerdings wird auch hier das Idealdenken vom begrifflichen Denken gewissermassen noch unter Verschluss gehalten, ist aber doch wenigstens latenter Weise in demselben enthalten, obwol es sich auf dem Standpunkte der speculativen Scholastik, deren Denken durchwegs in die gegenständliche Wirklichkeit versenkt ist, nicht als eine vom begrifflichen Denken gesonderte geistige Selbstmacht entfalten kann. Bei Bonaventura aber ist der intellectus agens überhaupt nur in soweit anerkannt, als dem Menschen nicht das Selbstdenken abgesprochen werden soll; wenn er auch ausschliesslich im Lichte der göttlichen Wahrheit erkennt, so soll er doch wenigstens selber es sein, der in diesem Lichte sieht und erkennt.

Bonaventura beruft sich für diese seine Anschauungsweise auf die Auctorität des heiligen Augustinus, und kann es mit vollem Rechte thun, da sich seine erkenntnisstheoretischen Lehren mit jenen Augustins in der That fast decken. Wir wollen indess bei diesem Punkte nicht verweilen, sondern uns vielmehr fragen, wie Bonaventura's erkenntnisstheoretische Anschauungen sich zu den philosophisch ausgebildeteren des freilich weit späteren Malebranche verhalten, der gleichfalls auf seine Uebereinstimmung mit Augustinus so grosses Gewicht legt. Malebranche hat die Cartesische Philosophie hinter sich, und steht auf dem Grunde derselben, daher er Sinn und Einbildungskraft nicht als Bezugsquelle von Erkenntnissen, sondern als blosse Gelegenheitsursachen der Entstehung geistiger Erkenntnisse ansieht, deren Perceptionsmedium für die mensch-

liche Seele Gott selbst ist; als treuer Jünger des Cartesius lässt er aber auch die sinnliche Apperception durch göttliche Causalität vermittelt werden, spricht ihr indess als blosser Gelegenheitsursache der geistigen Apperception jeden objectiv giltigen Erkenntnissinhalt ab. Die Betonung der reinen Subjectivität der sinnlichen Empfindung gehört der neueren Philosophie an, und ist der speculativen Scholastik, auf deren Boden auch Bonaventura steht, fremd; eben so der Gedanke von Gott als alleinzigen Beweger, welcher in Malebranche's Erkenntnisslehre mit dem Gedanken von Gott als absolutem Mittler unseres menschlichen Erkennens combinirt wird. Im Gegentheile spricht sich bei Bonaventura ein recht entschiedenes Bewusstsein der Naturlebendigkeit aus, welches ihn von einer materia plena formis, von formis plenis virtute, von virtutibus plenis effectuum sprechen lässt.[1] Eben so unbefangen fasst er den lebendigen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Menschen und der äusseren Naturwelt auf, und lässt durch die Sinne die gesammte äussere Weltwirklichkeit in's seelische Innere eingehen, ohne gegen die Objectivität der Sinneswahrnehmung irgend ein Bedenken zu haben. Er steht also in diesen Beziehungen auf dem Standpunkte des unbefangenen Erfahrungsdenkens, das er zunächst nur insoweit überschreitet, als er die metaphysische Realität des Sinnlichen möglichst extenuirt, wodurch er zugleich auch das durch seine christliche Ueberzeugung geforderte ethische Verhalten des Menschen zur sinnlichen Wirklichkeit rational zu begründen bestrebt ist. Weiter aber geht er über das unbefangene unmittelbare Erfahrungsdenken dadurch hinaus, dass er Gott der Kraft und dem Wesen nach in den geschaffenen Dingen gegenwärtig sein lässt; woraus von selbst folgt, dass, wie Leben und Thätigkeit der Dinge insgemein, so auch die sinnliche menschliche Apperception der sichtbaren Wirklichkeit sich unter göttlicher Mitwirkung oder im Thätigkeitselemente der causa prima vermitteln muss. Wenn er die harmonischen Verhältnisse der sichtbaren Wirklichkeit sich als musikalische Numeros denkt, so ist diess nicht bloss der platonisch-augustinischen Denkart gemäss, sondern steht auch in Uebereinstimmung mit der Car-

[1] Itin. ment., c. 1.

tesischen Naturlehre, die das Wesen und den Grund des Schönen wol ausschliesslich in den durch Mass und Zahl bestimmten Verhältnissen der schönen Erscheinung zu suchen hat. Die Annäherung scheint noch grösser zu werden, wenn wir bei Malebranche auf dieselben abstract metaphysischen Kategorien: Wesen, Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Particularität, Contingenz, wie bei Bonaventura stossen. Gleichwol darf man sich den immerhin bedeutsamen Unterschied der beiderseitigen Denkweisen nicht verhehlen. Für Malebranche, dem der Inhalt der Sinneswahrnehmung keine objective Wahrheit hat, kann es keinen intellectus agens geben, der den geistigen Gedanken des Dinges aus der sinnlichen Wirklichkeit desselben herauszöge; eben so wenig gibt er zu, dass ihn die Seele aus sich selbst hervorstellte: also schaut sie ihn in Gott, der ihn ihr in der durch die besondere subjective Sinnesaffection bestimmten Art und Determination zeigt. Der Gedanke eines bestimmten Dinges ist nichts anderes, als die individuelle Determination der sogenannten intelligiblen Ausdehnung, die den im göttlichen Denken vorhandenen Archetyp alles Körperlichen oder Ausgedehnten bedeutet: denn Ausdehnung und Körperlichkeit besagen in der Cartesischen Philosophie dasselbe, da in ihr das Wesen der Körperlichkeit in der Ausdehnung besteht. Ob in der Annahme eines Archetyps aller Körperlichkeit in Gott nicht ein Lapsus des metaphysischen Denkens vorliege, wollen wir hier nicht weiter untersuchen; jedenfalls hat sich in der Fassung, welche Malebranche dieser Annahme gegeben hat, seinem metaphysischen Denken eine mathematische Anschauung unterschoben, und der Grund dessen ist doch in der unlebendigen Abstractheit seines metaphysischen Denkens zu suchen. Die Fusion des metaphysischen Denkens mit dem mathematischen ist indess nicht zu vermeiden, wo die lebendigen Principien der Welterklärung, d. h. die Ideen als dem Weltganzen immanente göttliche Wirkungsmächte, nicht anerkannt werden. Bonaventura weiss nur von den der Materie eingeschaffenen rationes seminales der Einzeldinge, aber nicht von Gesammtideen, die im Weltganzen verwirklichet sind oder ihrer Verwirklichung zustreben: und selbst die rationes seminales als Formprincipien der Sinnendinge werden von ihm nicht so sehr als plastische Principien, denn vielmehr nur als

Wirkungsprincipien, als Macher der Sinnendinge gewürdiget, wie aus seiner Zurückführung des Wesensgedankens der Sinnendinge auf lauter Numeros erhellt. Malebranche steht als Cartesianer durchgehends auf dem Boden der mechanistisch-mathematischen Welterklärung, und lässt alles kosmische Geschehen durch unmittelbar von Gott ausgehende Bewegungen bewirkt werden; es gibt sonach gar keine immanenten Erklärungsprincipien des kosmischen Geschehens, dieselben müssen unmittelbar in Gott selbst gesucht werden, demnach auch die Gedanken der Dinge in Gott geschaut werden. Die Nöthigung, die Seele die Gedanken der Dinge in Gott schauen zu lassen, entspringt für Malebranche unmittelbar schon aus seiner Auffassung der kosmischen Location der Seele, die nur zu Gott in einem unmittelbaren Verhältniss, zur Körperwelt aber nur in einem durch Gott vermittelten Verhältniss steht; die Welt der Körper ist ihr an sich völlig fremd, die sinnliche Wahrnehmung bekundet ihr nur das Dasein derselben, die in ihnen ausgedrückten Gedanken aber schaut sie in Gott, der für sie als denkhafte Natur ihr natürlicher Ort ist. Unter dem geistigen Gedanken des Dinges versteht Malebranche das Unveränderliche und Allgemeine, was im Dinge ausgedrückt ist, und unterscheidet davon das Sinnliche, Particuläre und Zufällige, dessen Wahrnehmung unserer Empfindung angehört. Dieses Auseinanderreissen zweier Seiten des Sinnendinges bekundet durch sich selbst, dass für Malebranche der Gedanke des Concreten, der eben in der sachlichen Unlöslichkeit und Coalescenz jener beiden Seiten besteht, keine Geltung hat; der Gedanke des Concreten hebt sich bei Preisgebung des Gedankens plastischer Formprincipien von selbst auf. Auf dem von Bonaventura eingenommenen Standpunkte lässt sich der Begriff der Concretheit immerhin noch festhalten, ja in der von ihm vertretenen Fassung der Lehre von Materie und Form sind die Unterlagen zu einer philosophischen Durchbildung des Begriffes des Concreten, soweit dieser überhaupt auf scholastischem Standpunkte darstellbar ist, in allen seinen Abstufungen enthalten, indem das unlösliche Verhältniss von Stoff und Form in den Menschenseelen und Engeln die vollkommene Concretion von Stoff und Form, also die vollkommen realisirte Concretheit, die trennbaren Concretionen der rein sinnlichen Einzel-

wesen aber, in welchen das Stoffliche das Uebergewicht über die von ihm abtrennbare Form behauptet, einen niederen unvollkommenen Grad von Concretion darstellen, einen noch minder vollkommenen die sogenannten Elementarkörper, welche die Unterlage und den Stoff für die mannigfaltigen Gestaltungen der epitellurischen Gebilde und Existenzen darbieten. Freilich müsste behufs vollkommener Durchbildung des Begriffes der Concretheit bis zum Gedanken der absoluten Concretheit, die in der Substanz der göttlichen Wesenheit gegeben ist, vorgeschritten werden, was aber überhaupt nicht im Sinne der speculativen Scholastik lag, und zu einer vollständigen Umbildung ihres Denkstandpunktes hätte führen müssen, wie eine solche im speculativen Theismus der neuzeitlichen Philosophie vorliegt. Die speculative Scholastik hielt sich ihrerseits nur an das Moment der Universalität in der göttlichen Wesenheit, welches sich in der vom mathematischen Denken beeinflussten Cartesischen Weise zu philosophiren in jenes der Unendlichkeit umsetzte. Bei Malebranche führt dies zu dem Satze, dass wir Gott nicht mittelst einer Idee denken, weil es überhaupt keine Repräsentation des Unendlichen geben kann; Gott ist unmittelbar durch sich selber intelligibel, die Seele erkennt ihn unmittelbar durch ihn selber, was wol auch so viel heissen könnte, dass in dem Gedanken des Unendlichen, den die Seele hat, Gott sich selber denkt, bei Malebranche aber nur dies besagen will, dass Gott der natürliche Ort der Seele ist, daher sie auch in ihm die ewige unwandelbare Wahrheit schaut. Unter den ewigen Wahrheiten versteht Malebranche die Beziehungen zwischen den im Geistdenken appercipirten unendlichen Vollkommenheiten, welche letztere das Richtmass für die Erkenntniss und richtige Schätzung alles Creatürlichen, sowie die Beziehungen unter ihnen die unwandelbare Regel für die creatürliche Ordnung abgeben. Dies ist nun kaum etwas Anderes, als was wir oben bei Bonaventura fanden, mit dem einzigen Unterschiede, dass das von Bonaventura Gesagte in die Terminologie der mittelalterlichen Scholastik eingekleidet, und auch mit den Anschauungen derselben verwoben ist, während diese für Malebranche ein abgethaner Standpunkt sind. Die allgemeine Bedeutung der Malebranche'schen Ideologie und Metaphysik ist, dass sie das im Gegensatze zum scholastischen Verstandes-

denken zur Herrschaft gekommene abstracte Vernunftdenken repräsentirt, welches von ihm selbst als ein im Lichte der göttlichen Allvernunft sich bewegendes Denken bezeichnet wird. Bei Bonaventura sind wol zufolge seines Festhaltens an bestimmten Augustinischen Anschauungen, auf welche auch Malebranche sich zurückbezieht, die Keime und Ansätze eines solchen Vernunftdenkens vorhanden; aber einer consequenten Hervorbildung desselben wäre, selbst den lebendigen Trieb dazu vorausgesetzt, die das Mittelalter beherrschende Aristotelische Naturlehre als unbesiegbares Hinderniss im Wege gestanden. Die Erkenntnisslehre Malebranche's hatte einen gegen die objective Wahrheit des sinnlichen Erfahrungsbewusstseins gekehrten Skepticismus und Subjectivismus zu ihrer Voraussetzung, welcher dem Mittelalter fremd war, daher auch kein Bedürfniss empfunden wurde, die geistige Vernunftgewissheit in jener Weise zu stützen, wie es zuerst Cartesius, und nach ihm Malebranche versuchte. Bonaventura macht die sinnlich-irdische Erfahrung zum Ausgangspunkte und zur untersten Stufe seines gradweisen Aufsteigens zu Gott; und so tief er sie auch in den stets höheren Aufschwüngen seines dem Göttlichen zustrebenden Denkens unter sich lässt, sie bleibt ihm die nothwendige Unterlage seiner Mystik in jenem Sinne, in welchem nach mittelalterlich-antiker Auffassung die Erde den Unterbau des Himmels und nach kirchlich-theologischer Anschauung die Naturerkenntniss die Unterlage der Gotteserkenntniss, die Erkenntniss der natürlichen Welt und Ordnung die Unterlage der Erkenntniss der übernatürlichen Glaubenswelt abgibt. Der durchgreifende Unterschied zwischen Bonaventura's und Malebranche's Denken bei gemeinsamen Zurückgehen auf die Augustinische Lehre von der im göttlichen Wahrheitslichte sich vollziehenden Vernunfterkenntniss ist darin begründet, dass Bonaventura auf die neuplatonische Ontologie, Malebranche auf die Cartesische Kosmologie sich stützt, so wie es sich denn weiter auch für Malebranche nicht mehr um Vertiefung und Vollendung der natürlichen Erkenntniss im christlichen Glaubensbewusstsein, sondern um Schaffung einer mit dem religiösen Denken coincidirenden Vernunfterkenntniss handelt, die denn doch vornehmlich philosophische Welterkenntniss sein wollte.

Bonaventura sucht seine tiefste Befriedigung in den Erhebungen und Anschauungen seines gläubigen Gemüthes. Die von ihm beschriebenen Wege der Seele im Aufsteigen zu Gott sind nichts anderes, als eine Einführung des Denkens aus der natürlichen Erkenntniss in die gläubige, die auf jeder der drei Hauptstufen des Erkennens: Welt-, Selbst- und Gotteserkenntniss den höheren und vollendeteren Erkenntnissgrad darstellt. Das Aufsteigen der Seele durch die sechs Grade der Contemplation ist also eine stets tiefere Hineinrückung der Seele in den Bereich der christlichen Glaubenswelt, ein Fortrücken von Intuition zu Intuition; gelangt sie auf dem zweiten Contemplationsgrade der ersten Hauptstufe zur Intuition der göttlichen Ideen, so wird sie auf dem zweiten Contemplationsgrade der zweiten Hauptstufe in die himmlische Engelwelt eingeführt, auf dem zweiten Contemplationsgrade der dritten Hauptstufe zur geistigen Intuition des göttlichen Urternars emporgeführt. Jede dieser drei Hauptstufen hat aber das natürliche Erkennen zu ihrer Unterlage, obschon man dasselbe als ein durch das Licht der christlichen Wahrheit aufgehelltes Erkennen zu fassen hat. Zu den im Lichte der christlichen Wahrheit erfassten selbsteigenen Erkenntnissen wollen ohne Zweifel die vielen, auf allen sechs Contemplationsgraden von Bonaventura aufgewiesenen triadischen Verhältnisse gerechnet sein, in deren Aufweisung er eine besondere Befriedigung des intellectiven Seelentriebes, ein Zusammenklingen der menschlichen Ratio mit der göttlichen Urtrias zu erkennen scheint. Wir möchten nicht zweifeln, dass die durchaus triadische Gliederung von Dante's Commedia divina, welche bis auf die Wahl der Terzine als constant festgehaltener dreizeiliger Strophe herab sich erstreckt, auf das dem Dichter zweifelsohne wohlbekannte Mentis Itinerarum Bonaventura's als wenigstens mitanregende Ursache zurückzuführen sein möchte, wozu auch weiter noch dies stimmt, dass auch der Dichter ein Iter mentis, nämlich eine Wanderung durch die drei Kreise der jenseitigen Welt beschreibt, und dass, wie Bonaventura sich auf jeder der drei von ihm unterschiedenen Hauptstufen seines Weges zu Gott zunächst auf die natürliche Vernunft stützt, so auch Dante in der von ihm durchwanderten Glaubenswelt den Virgil zum Führer hat, der ihn erst in der himmlischen Welt verlässt, da hier Beatrice,

die Wissenschaft der göttlichen Dinge, an die Stelle desselben tritt. Allerdings unterscheidet sich Dante's Gedicht in seiner Anlage von Bonaventura's Itinerarum dadurch, dass es nicht gleich diesem eine stufenweise geistig-ethische Erhebung von der irdischen Daseinswirklichkeit zum letzten und höchsten Strebeziele des Zeitmenschen, sondern vielmehr eine sub specie aeterni gefasste Ueberschau der irdischen Zeitgeschichte der Menschheit, eine Wanderung durch die jenseitigen drei Weltkreise enthält. Indess ist doch auch hierin wieder das Zusammentreffen Dante's mit Bonaventura in der Schilderung des Anlangens der geistigen Wanderung beim Letzten und Höchsten bemerkenswerth; wie Bonaventura langt Dante zuhöchst bei dem höchsten Einen und Dreieinen an, und die Idee des Einen sowol wie jene der Dreieinheit erscheint in gleichem Geiste gefasst und begriffen, der höchste Eine als die absolute, centrale lebendige Mitte der in Gott vollendeten Welt,[1] worin auch bereits die dem Bonaventura zuhöchst in der Idee der göttlichen Dreieinheit sich erklärende Idee des

[1] Un punto vidi, che raggiava lume
Acuto si, che'l viso ch'egli affuoca
Chiuder conviensi per lo forte acume:
E quale stella par quinci più poca
Parebbe luna, locata con esso
Come stella con stella si colloca.
(Parad. XXVIII, vv. 16—21).

In einem folgenden Gesange kommt der Dichter noch einmal auf jenen strahlenden Punkt zurück:

. . . . . il Punto che me vinse
Parendo inchiuso da quel ch'egli inchiude.
(Parad. XXX, vv. 11. 12).

Hiezu nunmehr als Commentator Bonaventura: Esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra omnia, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cujus centrum est ubique et circumferentia nusquam. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo stabile manens moveri dat universa. Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Itin. ment., c. 5.

höchsten Guten als des summe diffusivum sui enthalten ist, gleichwie Dante mit Bonaventura ferner auch das Reich der ewigen Seligkeit als Reich der ewigen Liebe im Genusse des höchsten Gutes schildert.[1] Fügen wir hinzu, dass sich bei Dante[2] wie bei Bonaventura an die Anschauung des dreieinigen Gottes jene des göttlichen Urbildes der Menschheit in der Gestalt Christi als Schlussbild anfügt,[3] so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass der Dichter, dessen theologischer Führer bekanntlich Thomas Aquinas ist, nebenbei mit unverkennbarer Vorliebe durch Bonaventura's schwungvoll gehobene Schilderungen der Seelenerfahrungen auf den letzten und höchsten Contemplationsstufen sich anregen liess. Dazu stimmt, dass, wie Bonaventura den Dionysius Areopagita und den heiligen Bernardus als seine Meister auf den Stufen höherer und höchster Vollendung feiert,[4] so auch bei Dante Dionysius

---

[1] Con atto e voce di spedito duce
Ricominciò: Noi semo usciti fuore
Del maggior corpo al ciel ch'è pura luce;
Luce intelletual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore.
(Parad. XXX. vv. 37—42).

[2] Parad. XXXIII, vv. 124—138.

[3] Vgl. als Commentar zu den in vor. Anm. angezeigten Versen Dante's die Schlussbetrachtung Bonaventura's zu dem für die sechste Contemplationsstufe angegebenen Erkenntnissinhalte, woselbst es nach Aufzeigung der Ineinanderverschlingung der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie heisst: In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo filio Dei (qui est imago Dei invisibilis per naturam) humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam: videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, α et ω, causatum et causam, creatorem et creaturam, librum scriptum intus et extra, jam pervenit ad quamdam rem perfectam, cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum . . . . . nec aliquid jam amplius restet, nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere quod patrarat (Itin. ment., c. 6). — Jeder Leser Dante's merkt, wie sehr diese Schlussbetrachtung Bonaventura's mit den Schlusstercinen des Dante'schen Gedichtes zusammenklingt.

[4] Itin. ment. capp. 4. et 7.

als Enthüller von Geheimnissen gepriesen wird, die ausser ihm, dem Schüler des Apostels Paulus, jedermann verborgen waren,[1] während Bernardus in den letzten Gesängen sogar an die Stelle der Beatrice, die den Dichter bis dahin durch die Himmel geleitet, als Lehrer tritt.[2] Die Schlussverse der Commedia divina sind eine poetische Wiedergabe der Lehre Bonaventura's von der Vollendung der mit dem Schauen beginnenden Seligkeit in der Liebe.[3] Gehen wir von der Vollendung der Schöpfung in Gott auf den Hervorgang derselben aus Gott zurück, so finden wir abermals bei Dante[4] eine Anschauungsweise festgehalten, welche sich mit jener Bonaventura's in mehr als einem Punkte berührt. Dante lässt aus dreifacher simultaner Strahlung die drei ontologisch unterschiedenen Wesenheiten: die reinen Formen, die mit dem Stoffe verbundenen Formen und die reine Stofflichkeit hervorgehen,[5] und erkennt die Construction und Vollendung der kosmischen Ordnung darin, dass die zu oberst locirte reine Actualität und die zu unterst locirte reine Potenzialität in dem das Oberste und Unterste verbindenden Mittleren, d. i. im Menschenwesen unlöslich mit einander verknüpft sind.[6] Diess Letztere entspricht nun

---

[1] Parad. XXVIII, vv. 136—139.

[2] Parad. XXXI, vv. 58—63.

[3] Parad. XXXIII, vv. 139—145.

[4] Parad. XXIX, vv. 22—69.

[5]
Forma e materia congiunte é purette
Usciro ad atto che non avea fallo,
Come d'arco tricorde tre saette:
E come in vetro, in ambra od in cristallo
Raggio risplende sì, che dal venire
All' esser tutto non è intervallo,
Cosi 'l triforme effetto dal suo Sire
Nell' esser suo raggiò insieme tutto
Senza distinzion nell' esordire.
(Parad. XXIX, vv. 22—30).

[6]
Concreato fu ordine e construtto
Alle sustanzie, e quelle furon cima
Nel mondo, in che puro atto fu produtto.
Pura potenzia tenne la parte ima;
Nel mezzo strinse potenzia con atto
Tal vime, che giammai non si divima.
(Parad. XXIX, vv. 31—36).

vollkommen einem kosmologischen Hauptsatze Bonaventura's über die ternare Weltgliederung, deren dreifache ontologische Abstufung zusammt dem die drei Stufenglieder zur Einheit eines geschlossenen Ganzen verbindenden Ordnungsverhältniss die göttliche Weisheit, Macht und Güte als die in der Welt sich offenbarende dreifache Vollkommenheit des Urseienden bekunden sollte.[1] Wie nahe es Bonaventura lag, die Simultanität der Hervorbringung dieser drei kosmischen Seinsstufen zu behaupten, und dass er die ihm persönlich mehr zusagende Ansicht nur aus Hochhaltung der durch eine überwiegende Anzahl von Auctoritäten bezeugten herkömmlichen theologischen Lehrauffassung nicht festhalten wollte, ist oben des Näheren beleuchtet worden. Nicht minder ist Dante's Lehre über die höchsten Wesen, über die Engel, weit mehr jener Bonaventura's, als seines sonstigen Führers Thomas nachgebildet. Er lässt die Engel nicht mit Thomas im Stande der Heiligung erschaffen werden, sondern durch ihr selbsteigenes Verdienen ihre Seligkeit und die unterschiedenen Grade derselben erlangen.[2] Aehnlich lehrt auch Bonaventura, dass die Engel wahrscheinlich nicht im Stande der Gnade erschaffen wurden,[3] dass ihr Streben nach Vollendung in Gott von ihrem selbsteigenen Willen ausgegangen und von der Gnade nicht angeregt, sondern nur unterstützt worden sei,[4] dass alle seligen Geister wahrscheinlich nur Eine Species von Wesen constituiren,[5] und die zwischen ihnen bestehenden Rangunterschiede vornehmlich nur in dem verschiedenen, ihnen zu Theil gewordenen Masse der Gnade gegründet seien.[6] Dante führt Beschwerde über die Scholastiker,[7] welche in der Dreitheilung der Seelenvermögen befangen, den in die ewige Anschauung vertieften Engeln ein Erinnerungsvermögen zutheilen, dessen sie in Gott Alles schauend nicht bedürfen. Auch Bonaventura spricht nur

[1] Sentt. II, dist. 1, art. 1, qu. 2.

[2] Parad. XXVIII, vv. 112. 113; ferner XXIX, vv. 64—66.

[3] Sentt. II, dist. 4, art. 1, qu. 2.

[4] Sentt. II, dist. 5, art. 3, qu. 1.

[5] Sentt. II, dist. 9, qu. 1.

[6] Sentt. II, dist. 9, qu. 2.

[7] Parad. XXIX, vv. 70—81.

von zwei Thätigkeiten der Engel, vom Erkennen und Wollen derselben, und erwähnt des vom Sinnengedächtnisse unterschiedenen intellectiven Geistgedächtnisses nicht, von welchem Thomas[1] glaubt, dass man es ihnen mit Augustinus[2] beilegen könne; Bonaventura kann ferner das Lob beanspruchen, die Lehre von der Erkenntnissthätigkeit der englischen Wesen so vereinfacht, als es Dante wünschte, vorgetragen zu haben. Indess haben weder Dante noch Bonaventura die Augustinische Lehre von der Memoria als wesentlicher Thätigkeit der gottesebenbildlichen Mens nach ihrer vollen Tiefe gefasst. Dante würde nicht gesagt haben, dass die Thätigkeit der Memoria in der ewigen Anschauung hinwegfalle, wenn er sie als geistige Innerungskraft gefasst hätte; er hätte für diesen Fall sich sagen müssen, dass sie in der ewigen Anschauung zum höchsten Grade ihrer Thätigkeit gesteigert werde, und das geistige Hervorstellen des in Gott Geschauten aus der tiefsten Innerlichkeit des Gottschauenden als lebendiger Selbstact desselben vermittele. Auch Bonaventura irrt im Breviloquium[3] von der ursprünglich angenommenen Augustinischen Dreiheit (Memoria, Intellectus, Voluntas) zu der Zweiheit: Erkennen und Wollen, ab, und weist das Gedächtniss der sensiblen Seele zu, was er schon darum nicht hätte thun sollen, weil ihm die Seele als eine affective, also doch gewiss innerungsfähige Wesenheit gilt, und das denkhafte Innere doch gewiss die edelste und vornehmste Innerungsart der denkfähigen Seele ist, die derselben auch nach ihrer Trennung vom Leibe verbleiben muss, ja in der durch diese Trennung bewirkten Abgeschiedenheit der Seele von den Eindrücken der sichtbaren Wirklichkeit alleinzig das denkhafte Leben der Seele zu vermitteln hat. Es möchte wol der Hinblick auf jene Hinwendung Bonaventura's von der ursprünglichen Dreitheilung zur Zweitheilung der höheren Seelenvermögen gewesen sein, welcher dem Dichter die gegen eine Memoria der gottschauenden Himmelsgeister gerichtete Terzine eingab.[4] Wenn er in derselben weiter sagt, dass es für

[1] 1 qu. 54, art. 5.

[2] Trin. X, 11.

[3] Breviloq. II, c. 12.

[4] Queste sustanzie poichè fur gioconde
Della faccia di Dio, non volser viso

die gottschauenden Engel nichts Neues geben könne, so ist damit nur das denknothwendige Correlat der andern Behauptung, die ihnen das Gedächtniss abspricht, ausgesprochen, und erklärt, dass ihr Leben in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins gerückt ist. Indess zeigt sich auch hier wieder Augustinus als der tiefer Greifende, wenn er Gott als die in ihrer Ewigkeit uralte und für das creatürliche Anschauen doch ewig neue Schönheit bezeichnet, deren Anschauen in einer unendlichen Reihe von ewigen Tagen des seligen Lebens sich nicht erschöpfen lässt, sondern in jedem dieser Tage d. h. in jedem Erkenntnissacte des gottschauenden Geistes auf's Neue und in neuer Weise aus den Tiefen desselben, d. h. aus der Memoria hervorgebracht wird. Dass bei Bonaventura eine derartige Anschauung vom Erkennen der seligen Geister sich nicht durchrang, haben wir schon oben bemerklich gemacht und aus seinen Gründen erklärt; und so wissen wir nicht, ob wir ihn nicht auch für die nicht ganz erschöpfende Darlegung, die Dante vom Erkennen der seligen Geister gibt, einigermassen verantwortlich machen sollen.

An Bonaventura's Engellehre lässt sich schliesslich noch seine Lehre von den Universalien anfügen, welche von jener ihren Ausgang nimmt. In den Engeln, die den obersten Weltbereich bilden, thut sich zufolge ihrer substanziellen Mehrheit zuerst der Bereich der kosmischen Vielheit auf, durch welche indess ihre specifische Einheit nicht aufgehoben wird. Bonaventura verwirft ausdrücklich den (von Thomas gelehrten) Satz, dass in der Engelwelt eben so viele Species als Individua seien. Die Arteinheit muss auch noch in Bezug auf die Menschenseelen aufrecht erhalten werden, obwol ihr Eingesenktsein in die sinnliche Leiblichkeit für den Menschen als solchen das Hineingezogenwerden desselben in die durch das Auseinandertreten von Genus und Species bedingten Variationen und Diversitäten der Sinnendinge involvirt. Das Auseinandertreten

Da esse da cui nulla si nasconde:
Però non hanno vedere interciso
Da nuovo objetto, e però non bisogna
Rimemorar per concetto diviso.

(Parad. XXIX vv. 76—81.)

von Genus und Species beginnt in der Körperwelt mit dem Unterschiede zwischen den incorruptiblen Himmelskörpern und den corruptiblen terrestrischen Körpern; das Genus des Körperlichen fasst sonach grundhaft zwei verschiedene Species in sich. Im Bereiche der generablen und corruptiblen Körperlichkeit vervielfältigen sich die Art- und Gattungsdifferenzen; die ausgebreitetste Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit muss demzufolge in den untersten Graden der singulären Existenzen gegeben sein. Diese stehen aber unmittelbar auf dem Grunde der Elementarwelt, die sich als ein Mittleres zwischen die Himmelskörper und die terrestrischen Körper einschiebt, gleichwie der Mensch als Mittleres zwischen die Engelwelt und die rein sinnliche Körper- und Lebewelt tritt. So wäre also die terrestrische Art- und Gattungsvielheit in doppelter Weise auf eine himmlische Arteinheit zurückbezogen — auf eine körperliche himmlische Arteinheit mittelst der kosmischen Elementarkörper, auf eine geistige mittelst der in Erdenleiber eingesenkten Menschenseelen. Diese Zurückbeziehung ist aber natürlich nicht das die letzte und höchste, die eben nur in dem Zurückgehen auf absolut Eine als höchste Seins- und Zweckursache der geschöpflichen Vielheit sich vollzieht. Die Vielheit der Dinge hat ihren Grund in der Materialität derselben, nicht so, als ob die Materie als solche das Princip der Individuation wäre, was Bonaventura ausdrücklich verwirft,[1] sondern sofern ihre Gestaltung nothwendig zur Plurification der Dinge ausser Gott führt. Denn die Gestaltung der Materie bewirkt ein esse hoc aliquid oder Individuum, das als solches ein Eines unter Vielen ist; das Viele aber ist durch den Begriff der Materie als des vielfältigst Bestimmbaren involvirt. Hier ist freilich zu fragen, ob der von Bonaventura adoptirte peripatetische Begriff der Materie als des ens mere in potentia in seinen Denkzusammenhang passt. Denn die im peripatetischen Sinne verstandene Materie ist als die Unterlage der aus ihr gebildeten Körperwelt das Unterste in der Reihe des Geschaffenen, das in einer Reihe von auf einander folgenden Determinationen bis zu dem Grade durchgebildet wird, der sich im körperlichen Menschengebilde, der obersten und vollkommensten aller Formationen des Stoff-

[1] Sentt. II, dist. 3, ps. 1, art. 2, qu. 3.

lichen darstellt. Die Materie Bonaventura's aber, aus der alles Geschaffene ohne Ausnahme, somit auch die Engel und Menschenseelen gebildet werden sollen, verlangt den umgekehrten, abwärts steigenden Process fortschreitender Determination, und bietet in ihren ersten Determinationen, durch welche der Begriff, zuerst des begränzten Seins, ferner des quantitativ bestimmten oder körperlichen Seins gewonnen wird, keinen Grund für die Erklärung der Vielheit der unkörperlichen geschöpflichen Wesen dar. Die Vielheit derselben wird nicht deducirt, sondern vorausgesetzt, und aus anderweitigen Gründen feststehend angenommen; der eigentliche Grund kann für Bonaventura wol kein anderer sein als dieser, dass mit dem Heraustritte des Seins aus der absoluten göttlichen Einheit die unbegränzte numerische Vielheit desselben beginnt, die zunächst in der Engelwelt, weiter aber in der Gesammtschöpfung sich darstellt, und ihren Anfangs- und Endpunkt in Gott hat. Jegliches Einzelne in der geschöpflichen Vielheit der Dinge denkt sich nun weiter Bonaventura durch seine dreifache Beziehung auf Gott als causa efficiens, exemplaris und finalis nach Modus, Species und Ordo bestimmt.[1] Da nun die specifische Diversität erst im Bereiche der terrestrischen Körperlichkeit beginnt, so fällt der Hauptnachdruck im metaphysisch-kosmologischen Denken Bonaventura's selbstverständlich auf den Modus und Ordo der Dinge oder auf deren Bestimmtheit zu Gott als Wirkungs- und Zweckursache, woraus sich weiter seine Bezeichnung der allbestimmenden und allordnenden göttlichen Vernunft als ars aeterna erklärt.

Dem Gesagten zufolge darf es nicht Wunder nehmen, dass die Universalienfrage bei Bonaventura keine eingehende Untersuchung erfährt. Er selber bemerkt, dass der Ontolog und der Kosmolog entgegengesetzte Stellungen zum Begriffe des Universale nehmen, und beleuchtet dies an der beiderseitigen Entscheidung der Frage, ob die der irdischen Materie eingeschaffene ratio seminalis als Universale zu gelten habe oder nicht;[2] der Ontolog verneint, der Kosmolog oder Philosophus Naturalis bejaht diese Frage. Der Theolog würdiget

[1] Sentt. II. dist. 35. art. 2.

[2] Sentt. II. dist. 18. art. 1. qu. 3.

die Dinge nach dem Grade ihrer Verähnlichung mit Gott, und entscheidet demzufolge, dass in Hinsicht auf die Einfachheit und Incorruptibilität das Generellere oder im logischen Sinne Allgemeinere, in Hinsicht auf die Actualität aber das Determinirtere und darum minder Allgemeine Gott ähnlicher sei. Wir entnehmen aus diesem Ausspruche Bonaventura's, dass er sich über den Widerstreit des von ihm aus wahlverwandtschaftlicher Neigung umfassten Neuplatonismus mit dem in die Theologie der Schule aufgenommenen Aristotelismus nicht klar zu werden vermochte. Erinnern wir uns an den von Bonaventura betonten Unterschied zwischen den gottesbildlichen geistigen Wesenheiten und der bloss die Spuren der Gottheit verrathenden sichtbaren Wirklichkeit, so sollten wir mit Zuversicht erwarten, dass ihm in den geistigen Wesenheiten die Actualität mit der Universalität zusammenfalle. Aber freilich steht seine Ansicht von der Materialität alles Geschaffenen der Anerkennung einer wahrhaften Universalität der geistigen Naturen hindernd im Wege. Es erklärt sich sonach, wie es kommt, dass er das Universale, soweit es nicht mit Gott zusammenfällt, bloss unter dem Charakter der logischen Allgemeinheit zu fassen weiss; die Idee des Allgemeinen als eines in sich geschlossenen Totum kennt und anerkennt er nur insoweit, als sie ihm in Gott objectiv real gegenübersteht. Daher dann weiter auch die so überwiegende Betonung der Vermittelung aller Wahrheitserkenntniss durch das göttliche Wahrheitslicht; da er von keinem Erkennen der Dinge aus den selbstgedachten Ideen derselben weiss, so muss er alles wirkliche selbsteigene Erkennen der Seele ausschliesslich als ein in Gott errungenes auffassen, und den selbsteigenen Antheil der Seele am Zustandekommen desselben auf formale Denkfunctionen beschränken.[1] Er spricht wol auch von angebornen Ideen der Seele; er versteht aber darunter nichts anders, als gewisse apriorische Grund-

[1] Operatio virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unum quodque per diffinitionem. Sed diffinitio habet fieri per superiora, et illa per superiora diffiniri debent, usquequo veniatur ad superna et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi diffinirive inferiora. Nisi ergo cognoscatur, quid est ens per se, non potest plane sciri diffinitio alicujus substantiae. Itin ment., c. 3.

anschauungen des mathematischen Denkens, oberste Axiome eines widerspruchlosen logischen Denkens,[1] und oberste formale Regeln des sittlichen Denkens, welche dem angebornen Sinne für Gut und Böse, Recht und Unrecht Zeugniss geben.[2] Man wird also nicht irre gehen, wenn man seine Denkanschauungen als jene eines psychischen Sensismus bezeichnet. Er bekundet sich hierin als einen Geistesverwandten des Hugo von St. Victor, mit dem er auch dies gemein hat, dass er den Functionen des speculativen Denkens die Ermittelung von harmonischen Proportionsverhältnissen substituirt. Ein derartiges Denkverfahren legt sich gewissermassen auch von selber nahe, wo es sich darum handelt, das mit dem Verhältniss des Höheren zum Niederen combinirte Verhältniss des Einen zum Vielen zu vermitteln. Es wollen da die proportionalen Mittelglieder zwischen dem Obersten und Untersten, dem in höchster Einheit Geeinten und dem in die unermessliche Vielheit auseinander Gegangenen gefunden werden. Das zwischen der absoluten göttlichen Einheit und der kosmischen Vielheit Vermittelnde sind für Bonaventura die göttlichen Ideen, die unter sich und mit der göttlichen Wesenheit real Eins doch zugleich die Wirkungsursachen der kosmischen Vielheit sind; das Vermittelnde zwischen dem Obersten und Untersten in der Schöpfung ist der Mensch, in welchem das Reich der himmlischen, leiblosen Geistwesen mit der terrestrischen Materialität vermittelt werden soll. Bonaventura reproducirt in der Darlegung der kosmischen

[1] Retinet (memoria) etiam simplicia sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea, quae principantur per haec; retinet nihilominus scientiarum dignitates et principia ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dummodo ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat sed tanquam sibi innata et familiaria percipiat. Itin. ment., c. 3.

[2] Species innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum ut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam veritas quaedam in se ipsa. Prima species est sicut pictura, et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut v. g. animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis; data est etiam ei affectio voluntatis. Cognosit ergo anima, quid sit rectitudo et quid affectio, et ita quid rectitudo affectionis. Sentt. I, dist. 17, ps. 1, qu. 4.

Mittelstellung des Menschen[1] ganz die Gedanken, die wir an einem andern Orte[2] früher schon bei Hugo von St. Victor kennen gelernt haben. Die Einigung des Höchsten in der Schöpfung mit dem Niedersten in derselben muss durch wechselseitige Annäherung und Appropriation beider Gegensätze bewerkstelliget werden; die terrestrische Materialität muss durch ihre organische Durchbildung zur Reception der rationalen Seele, diese durch Ausrüstung mit den Vermögen der Belebung, Vegetation und Sensification zur Verbindung mit dem organisirten Stoffgebilde geeignet gemacht werden. Die solcher Art angebahnte Einigung wird nun thatsächlich dadurch vermittelt, dass zwischen die mit den genannten drei Vermögen ausgerüstete rationale Seele und den organisirten Stoff die drei Geister: Spiritus vitalis, naturalis und animalis vermittelnd eintreten. Das durch die ebenmässige Durchbildung des Stoffes ermöglichte Wirken der Belebungskraft der Seele wird vermittelt durch den Spiritus vitalis; das durch die organische Gliederung und Durchbildung der Organisation ermöglichte Wirken der Vegetations- und Sensificationskraft der Seele wird durch den Spiritus naturalis und animalis vermittelt. Die durchgebildete Organisation des menschlichen Körpers als sinnlichen Wahrnehmungsorganes der Seele ist vollkommen der kosmischen Location der Menschenseele angemessen; die menschliche Seele bedarf im Unterschiede vom Engel, dem die Ideen der Dinge eingeschaffen sind, als tabula nuda eines sinnlichen Leibes als Mediums und Vehikels der Erlangung jener Erkenntnisse, zu welchen sie eben nur auf dem Wege der sinnlich-irdischen Erfahrung gelangen kann; und auf diese Erfahrung ist ihr ganzes zeitliches Erkenntnissleben gegründet. Umgekehrt aber ist die sinnlich-irdische Stofflichkeit in dem durch die menschliche Seele belebten Leibe zu jener Vollkommenheitsstufe emporgehoben, dass sie in ihm zur Theilnahme am seligen Leben befähigt ist. So wird also dem Untersten, dem Stoffe, durch seine Appropriation für das geistig-sittliche Leben der Seele die Beziehung auf das letzte Ziel alles Geschaffen, auf das Seligsein in Gott vermittelt. Seele und Leib des Menschen

[1] Vgl. Sentt. II, dist. 1, art. 1, qu. 2.

[2] Siehe Denkschriften d. Akad. Bd. XXV., S. 108.

sind die mittleren Proportionsglieder zwischen Engel und sinnlicher Stofflichkeit, der Mensch selber aber gewissermassen die mittlere Proportionale der Gesammtschöpfung, und jenes Mittlere, durch welches das Niederste und Unterste in der Schöpfung auf das letzte und höchste Ziel derselben, auf das Seligsein in Gott zurückbezogen wird. Aut omnis intentio naturae corporalis solvitur — sagt Bonaventura — aut necesse est pervenire mediante anima rationali ad ultimum finem.

V. SITZUNG VOM 9. FEBRUAR 1876.

Das w. M. Herr Hofrath Ritter von Miklosich legt vor eine Abhandlung des P. Serafin Derwischjan, Mitgliedes der Mechitaristen-Congregation in Wien: ‚Armeniaca I' und ersucht um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte.

Dasselbe Mitglied überreicht für die Denkschriften eine eigene Abhandlung: ‚Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's VI.' Beiträge zur Kenntniss der Mundart der Zigeuner in Galizien, in Sirmien und in Serbien mit einem Anhange über den Ursprung des Namens ‚Zigeuner'.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Accademia Pontificia de' Nuovi Lincei: Atti. Anno XXIX Sess. 1ª. Roma, 1876; 4°.

Dudik, B., Mährens allgemeine Geschichte. VII. Band. Brünn, 1876; 8°.

Erdmann, Oskar, Untersuchungen über die Syntax der Sprache Otfrids. (Gekrönte Preisschrift der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Paul Hal'sche Stiftung.) II. Theil. Halle, 1876; gr. 8°.

Gesellschaft, Deutsche Morgenländische: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. V. Band, Nr. 4. Leipzig, 1876; 8°.

Instituut, Koninkl., voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië: Bijdragen. X. Deel, 2. en 3. Stuk. 's Gravenhage, 1875; 8°.

Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt. 22. Band, 1876. I. Heft. Gotha; 4°.

Nachrichten über Industrie, Handel und Verkehr aus dem Statistischen Departement im k. k. Handels-Ministerium. VIII. Band, 2. Heft. Wien, 1875, 4°.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'étranger'. Ve Année, 2e Série, N° 32. Paris, 1876; 4°.

Society, The Royal Geographical, of London: Proceedings. Vol. XX, N° 1. London, 1875; 8°.

Verein, historischer, für das würtembergische Franken: Zeitschrift. IX. Band, 2. u. 3. Heft. Heilbronn, 1872 u. 1873; 8°; X. Band, 1. Heft. Heilbronn, 1875; 4°.

VI. SITZUNG VOM 16. FEBRUAR 1876.

Die Direction des k. k. Staats-Untergymnasiums zu Trebitsch dankt für die Bewilligung des ‚Anzeigers'.

Das w. M. Herr Dr. Pfizmaier legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung unter dem Titel: ‚Aus der Geschichte des Zeitraumes Yuen-khang von Tsin' vor.

Das c. M. Herr Professor Dr. Sachau und Herr Dr. Holetschek, Assistent an der Universitäts-Sternwarte in Wien, legen eine Abhandlung vor, welche betitelt ist: ‚Eine Berechnung der Entfernung des Sonnen-Apogaeums von dem Frühlingspunkt bei Albîrûnî' und um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte angesucht wird.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Akademie der Wissenschaften, Königl. Preuss., zu Berlin: Monatsbericht. November 1875. Berlin; 8°.

— der Wissenschaften zu Krakau: Starodawne prawa Polskiego Pomniki. T. IV. Krakau, 1875; 4°. — Sprawozdanie komisyi fizyograficznéj. T. IX.

W Krakowie, 1875; 8°. — Lud. Serya IX. Kraków, 1875; 8°. — Scriptores rerum Polonicarum. Tomus III. Krakôw, 1875; 8°. — Rozprawy. Histor.-filozoficz. T. IV. W Krakowie, 1875; 8°. — Rozprawy. Matemat.-przyrodn. Tom II. W Krakowie, 1875; 8°.

Geschichts- und Alterthums-Verein zu Leisnig: Mittheilungen. IV. Heft. Leisnig, 1876; 8°.

Gesellschaft, k. k. geographische, in Wien: Mittheilungen. Band XIX, (neuer Folge IX). Nr. 1. Wien, 1876; 8°.

Aus der Geschichte des Zeitraumes Yuen-khang von Tsin.

Von

Dr. A. Pfizmaier,

wirkl. Mitgliede der k. Akademie der Wissenschaften.

In der vorliegenden Abhandlung bringt der Verfasser auf Grund des grossen Geschichtswerkes Tsin-schu ‚Buch der Tsin' möglichst ausführliche Nachrichten von denjenigen Ereignissen des Zeitraumes Yuen-khang (291 bis 299 n. Chr.), welche in den allgemeine chinesische Geschichte enthaltenden Werken zwar verzeichnet, aber, an sich schon der gewünschten Einzelnheiten baar, in Bezug auf Ursachen und inneren Zusammenhang nicht näher beleuchtet werden.

In erster Reihe stehen die Nachrichten von Ku-tsch'ung, dem Vater der Kaiserin von dem Geschlechte Ku, einem durch seine Thaten hervorragenden, durchaus ehrenhaften Manne, der zur Gründung der Dynastie sehr vieles, vielleicht das allermeiste beitrug. Dabei dürften die Mittheilungen aus seinem häuslichen Leben, besonders aus dem Leben seiner Angehörigen, einigermassen zur Erklärung der zahlreichen Unthaten seiner Tochter, von denen die Geschichte erfüllt ist, geeignet sein.

Hierauf folgen Nachrichten von der Kaiserin von dem Geschlechte Yang, Gemalin des vorhergegangenen Kaisers, einem der ersten Opfer der Rachsucht der Kaiserin von dem Geschlechte Ku, und von deren Vater Yang-tsiün, welcher durch eine kurze Zeit thatsächlich der Regent China's gewesen, endlich noch von einem durch seine Schicksale denkwürdigen Vasallenkönige.

Die in denselben Zeitraum fallende Empörung des Volksstammes Ti-khiang in dem westlichen China wird in der

Kaisergeschichte des Buches der Tsin bloss in Kürze erwähnt und wurde darüber, auch in der Geschichte der später im Inneren China's entstandenen Barbarenreiche nichts weiter vorgefunden. Um jedoch diesen Gegenstand nicht gänzlich unaufgehellt zu lassen, wurden die gedrängten Lebensbeschreibungen der Heerführer Tscheu-tsch'ü und Meng-kuan, in welchen derselbe noch einmal vorkommt, in dieser Abhandlung wiedergegeben.

Das Nämliche gilt von der Empörung Tsch'ang-tsch'ang's, eines südlichen Fremdländers, der gegen das Ende des behandelten Zeitraumes sämmtliche gegen ihn ausgesandte Heere schlug, die Provinzen des mittleren und westlichen China's sich unterwarf und zuletzt nur durch die eigene Rohheit bei der Benützung seiner Siege den Untergang erfuhr. Indessen ist es die Lebensbeschreibung Tsch'ang-tsch'ang's selbst, welche in einiges Umständliche eingeht und desshalb dieser Abhandlung einverleibt wurde.

Ku-tsch'ung, der Vater der Kaiserin von dem Geschlechte Ku.

賈充 Ku-tsch'ung führte den Jünglingsnamen 公閭 Kung-liü und stammte aus Siang-ling in Ping-yang. Sein Vater 逵 Khuei war stechender Vermerker von Yü-tscheu in dem Reiche der Wei und Lehensfürst des Einkehrhauses 陽里 Yang-li. Er erhielt erst im späten Alter diesen Sohn und sagte: Später wird es die Beglückwünschung des ausgefüllten Thores der Strasse geben. — Von diesem Wort erhielt sein Sohn den Namen und den Jünglingsnamen.[1]

Ku-tsch'ung wurde in seiner Jugend eine Waise und machte sich während der Trauer durch Aelternliebe bemerkbar. Er erhielt den Rang seines Vaters und wurde Lehensfürst. Zum Leibwächter des obersten Buchführers ernannt, bestimmte er nach den Vorbildern die Verordnungen für die Classen. Zugleich ermass er, untersuchte und prüfte die Abschnitte. Von allen Dingen die er ermass, wurde Gebrauch gemacht. Er wurde nacheinander zum aufwartenden Leibwächter des

[1] Er bediente sich der Worte 充 tsch'ung ‚ausfüllen' und 閭 liü ‚Thor der Strasse'.

gelben Thores, zum Vorgesetzten des Ackerbaues in der Provinz 汲 Khĭ, zum Anführer der Leibwache der Mitte und zu einem als Dritter zugesellten grossen Heerführer ernannt.

In Sachen des Kriegsheeres folgte er dem Kaiser King[1] auf dessen Zuge gegen 毋丘儉 Wu-khieu-khien und 文欽 Wen-khin nach 樂嘉 Lŏ-kia. Um diese Zeit erkrankte der Kaiser schwer und kehrte nach Hiü-tsch'ang zurück. Ku-tsch'ung verblieb und leitete die Sachen des Kriegsheeres. Sein Lehen wurde dieser Dienste wegen um dreihundert fünfzig Thüren des Volkes vermehrt. Später ernannte ihn Kaiser Wen[2] zum grossen Heerführer und Vorsteher der Pferde, endlich zum ältesten Vermerker zur Rechten.

Der Kaiser hatte sich eben erst der Gewalt an dem Hofe bemächtigt und fürchtete, dass die niederhaltenden Heerführer anders berathen sein könnten. Er hiess Ku-tsch'ung sich zu 諸葛誕 Tschü-kŏ-tan[3] begeben, hinsichtlich des beabsichtigten Angriffes auf U Rath schaffen und die veränderte Lage erforschen. Nachdem Ku-tsch'ung in seinen Erörterungen über die Verhältnisse der Zeit gesprochen, sagte er zu Tschü-kŏ-tan: In der Welt wünschen alle einen Wechsel der Landesgötter. Was meinst du dazu? — Tschü-kŏ-tan erwiederte mit scharfer Stimme: Bist du nicht der Sohn Ku's, des Vermerkers von Yü-tscheu? Dein Geschlechtsalter ist der Gnade Wei's theilhaftig geworden. Wie kannst du wünschen, dass man die Altäre der Landesgötter anderen Menschen übertrage? Wenn in Lŏ-yang Unheil entsteht, werde ich darüber sterben.

Li-tsch'ung schwieg. Als er zurückkehrte, meldete er dem Kaiser: Tschü-kŏ-tan befindet sich in Yang-tscheu, seine Macht und sein Name sind frühzeitig offenbar. Er ist im Stande, die todesmuthige Kraft der Menschen zu erlangen. Betrachtet man sein Bemessen und Entwerfen, so ist seine

[1] Kaiser King ist 司馬師 Sse-ma-sse. Wu-khieu-khien der den Osten niederhaltende grosse Heerführer, und Wen-khin, stechender Vermerker von Yang-tscheu, hatten sich im zweiten Jahre des Zeitraumes Tsching-yuen (255 n. Chr.) empört.

[2] Kaiser Wen ist 司馬昭 Sse-ma-tschao.

[3] Tschü-kŏ-tan, der den Osten niederhaltende grosse Heerführer empörte sich im ersten Jahre des Zeitraumes Kan-lu (256 n. Chr.) in Hoai-nan und begehrte von U Hilfe.

Empörung gewiss. Wenn man ihn jetzt vorladet, so erfolgt die Empörung schnell, und die Sache ist klein. Ladet man ihn nicht vor, so erfolgt die Sache spät, und das Unglück ist gross. — Der Kaiser lud jetzt Tschü-kŏ-tan vor, indem er ihn zum Vorsteher der Räume ernannte, und Tschü-kŏ-tan empörte sich wirklich.

Li-tsch'ung folgte wieder dem Kaiser auf dem Eroberungszuge gegen Tschü-kŏ-tan und brachte seine Meinung vor, indem er sagte: Die Waffen von Thsu sind leicht und scharf. Wenn man durch tiefe Wassergräben und hohe Lagerwälle die Räuber bedrängt, kann die Feste ohne Kampf bewältigt werden. — Der Kaiser befolgte dieses, und die Feste fiel. Der Kaiser bestieg die Lagerwälle und bewillkommnete Ku-tsch'ung.

Der Kaiser kehrte früher nach Lŏ-yang zurück und überliess Ku-tsch'ung die Besorgung der späteren Geschäfte. Er beförderte diesen im Range zu einem Lehensfürsten des Districtes Siuen-yang und vermehrte dessen Lehen um tausend Thüren des Volkes. Er ernannte ihn ferner zum Beruhiger des Vorhofes. Ku-tsch'ung war in den Gesetzen gut bewandert und stand in dem Rufe der Milde. Er erhielt dann wieder die Stelle eines Beschützers des Kriegsheeres.

Als der Fürst des Bezirkes 高貴 Kao-kuei[1] das Sammelhaus des Reichsgehilfen angriff, stellte sich Ku-tsch'ung an die Spitze der Heeresmenge und vertheidigte sich. Man kämpfte an der südlichen Thorwarte, und das Heer war im Begriffe, geschlagen zu werden. 成濟 Tsching-thsi, der jüngere Bruder 成卒 Tsching-tsui's,[2] Beaufsichtigers der Reiter, ein Hausgenosse des Nachfolgers, sprach zu Ku-tsch'ung: Wie steht es mit der Sache des heutigen Tages? — Ku-tsch'ung entgegnete: Die Fürsten ernähren dich in richtigem Masse. Wie kannst du an dem heutigen Tage wieder zweifeln? — Tsching-thsi zog hierauf die Hakenlanze, blieb vor dem Himmelssohne stehen und erstach ihn.[3]

[1] Der Fürst des Bezirkes Kao-kuei, der Nachfolger der Kaiser von Wei, galt für den Himmelssohn. Das hier Erzählte ereignete sich im vierten Jahre des Zeitraumes Kan-lu (259 n. Chr.).

[2] Zu dem Zeichen 卒 ist links das Classenzeichen 亻 zu setzen.

[3] Sse-ma-tschao wurde aufgefordert, Ku-tsch'ung hinrichten zu lassen. Er liess dafür Tsching-thsi enthaupten.

Als der Fürst des Bezirkes 常道 Tsch'ang-tao zu der Würde des Himmelssohnes gelangte, wurde Ku-tsch'ung zum Lehensfürsten des Bezirkes Ngan-yang befördert und sein Lehen um eintausend zweihundert Thüren des Volkes vermehrt. Er leitete sämmtliche Kriegsheere ausserhalb der Feste und bekleidete dabei die Stelle eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern.

鍾會 Tschung-hoei, Vorsteher der Schaaren, sann in Schŏ auf Empörung. Der Kaiser lieh Ku-tsch'ung ein Abschnittsrohr. Dieser beaufsichtigte kraft seines ursprünglichen Amtes die Sache der Kriegsheere zur Rechten in Lung, einem Gebiete des Landes innerhalb des Gränzpasses. Im Westen besetzte er Han-tschung. Er war noch nicht in Schŏ eingetroffen, als Tschung-hoei von anderen Heerführern geschlagen und enthauptet wurde. [1]

Um die Zeit gab es in dem Kriegsheere und in dem Reiche viele Geschäfte. Alle Geheimnisse der Triebwerke wurden mit Ku-tsch'ung in Erwägung gezogen. Der Kaiser vertraute ihm und schätzte ihn sehr hoch. Er erhielt zugleich mit 裴秀 Pei-sieu, 王沉 Wang-tsch'in, 羊祜 Yang-yeu und 荀勗 Süin-hŏ die nur an die vertrautesten Diener ergehenden Aufträge. Der Kaiser befahl ihm ferner, die Abschnitte der Gesetze zu bestimmen. Er lieh ihm ein goldenes Siegel und beschenkte ihn mit einem Wohngebäude ersten Ranges. [2]

Als die Lehensfürsten der fünf Classen eingesetzt wurden, wurde er Lehensfürst von Lin-I und hatte die ersten grossen Verdienste um Tsin. Er stand sehr hoch in der Gunst. Die anderen Einkünfte und gewöhnlichen Geschenke waren bedeutender als bei allen Obrigkeiten. Ku-tsch'ung besass die Begabung von Schwert und Pinsel und war im Stande, den hohen Willen in Betracht zu ziehen und zu erforschen. Kaiser Wen wollte ursprünglich, weil Kaiser King ihm die königliche Beschäftigung zugewendet

[1] Dieses ereignete sich im ersten Jahre des Zeitraumes Hien-hi (264 n. Chr.).

[2] 甲第一區 ‚Ein erstes Wohngebäude', ein Wohngebäude der Lehensfürsten, wenn sie sich an dem Hofe befanden. 甲 hat die Bedeutung ‚erstes', 第 die Bedeutung ‚Wohngebäude'.

hatte,[1] die Rangstufe auf 攸 Yeu, Lehensfürsten von Wu-yang, übertragen. Ku-tsch'ung rühmte die Grossmuth und Menschlichkeit des (nachherigen) Kaisers Wu.[2] Er sagte, dass derselbe auch der Aeltere sei und die Tugenden eines Gebieters der Menschen besitze. Man sollte ihm die Landesgötter anbieten.

Als Kaiser Wen krank danieder lag, erbat sich (der nachherige) Kaiser Wu die Erlaubniss, um die späteren Dinge fragen zu dürfen. Kaiser Wen sprach: Der dich kennt, ist Ku-kung-liü.[3]

Als dem Kaiser die Königswürde zu Theil ward,[4] ernannte man Ku-tsch'ung zum Heerführer der Leibwache des Reiches Tsin. Er war mit den drei Vorstehern gleich und leitete die Geschäfte im Inneren. Dabei erhielt er ein anderes Lehen, dasjenige eines Lehensfürsten von Lin-ying.

Bei der Uebernahme der Landesgötter durch Tsin wurde Ku-tsch'ung, weil er den grossen Befehl festgesetzt und ins Licht gestellt hatte, nacheinander zum Heerführer der Wagen und Reiter, zum beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, zum obersten Buchführer und zum Vorgesetzten des Pfeilschiessens ernannt. Er erhielt nochmals das Lehen eines Fürsten der Provinz Lu. Seine Mutter von dem Geschlechte 柳 Lieu wurde die grosse vornehme Frau des Reiches Lu.

Die von Ku-tsch'ung bestimmten neuen Gesetzabschnitte waren bereits in der Welt verbreitet, und die hundert Geschlechter waren mit ihnen zufrieden. Eine höchste Verkündung sagte: Seit dem Geschlechte Han waren die Gesetze streng und schroff. Desswegen wollten seit den Geschlechtsaltern (der Kaiser) Yuen und Tsching bis zu den Zeiträumen Kien-ngan (196 bis 220 n. Chr.) und Kia-ping (249 bis 253 n. Chr.) Alle zur Ordnung

---

[1] Yeu, Lehensfürst von Wu-yang, war der jüngere Sohn des Kaisers Wen. Kaiser Wen selbst war der jüngere Mutterbruder des Kaisers King. Der letztere hatte keine Söhne.

[2] Kaiser Wu, dessen Name 炎 Yen, war der älteste Sohn des Kaisers Wen.

[3] Kung-liü ist, wie schon im Anfange angegeben worden, der Jünglingsname Ku-tsch'ung's.

[4] Sse-ma-tschao wurde im vierten Jahre des Zeitraumes King-yuen (263 n. Chr.) Fürst von Tsin. Nach seinem Tode erhielt er den Namen: König Wen, und nach der Gründung des Herrscherhauses Tsin den Namen: Kaiser Wen.

bringen die Abschnitte und die alten Vorbilder, durchschneiden und verändern die Bücher der Strafe, ausarbeiten das Wichtige und Grosse. Jahre hindurch kam nichts zu Stande. Der frühere Kaiser bedauerte das Schicksal der Menschen des Volkes, die in geheime Netze versanken. Er schickte hervor den Klang der Tugend, ordnete und berichtigte das Wirkliche des Namens. Ku-tsch'ung, der Heerführer der Reiter und Wagen, half erleuchten die höchstweisen Gedanken, ging zu Rathe über die Wege des Guten. Auch der grosse Zugesellte 鄭 沖 Tscheng-tschung berichtigte mit 荀 顗 Siün-I, dem Vorsteher der Räume, Siün-hö, dem Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, 羊 祜 Yang-ku,[1] dem Heerführer der Mitte, 王 業 Wang-nié, dem mittleren Beschützer des Kriegsheeres, so wie mit 杜 友 Tu-yeu, dem Beruhiger des Vorhofes, 杜 預 Tu-yü, bewachendem Vorgesetzten von Ho-nan, 裴 楷 Pei-kiai, aufwartendem Leibwächter von den zertreuten Reitern, 周 雄 Tscheu-hung, Statthalter von Ying-tschuen, 郭 頒 Kó-khi, Reichsgehilfen von Thsi, 綏 Nui, Fürsten Tsching, Beruhiger der Hauptstadt von den Reitern, mit 荀 煇 Siün-hoei, mit 柳 軌 Lieu-khieu, Leibwächter des obersten Buchführers, und Anderen nach den Vorbildern diese Sache. Ich, der Kaiser spiegelte mich immer an dem Beständigen ihrer Sorgfalt, aus der Fassung gerathen, wünsche ich ihnen Glück. Jetzt sind die Gesetze bereits vollendet, sie verbreiten sich erst in der Welt. In den Strafen ist Grossmuth, die Verbote sind beschränkt. Es genügt, um nach dem früheren hohen Willen handeln zu können. Einst erhielt 蕭 何 Siao-ho, weil er die Gesetzabschnitte bestimmte, ein Lehen. 叔 孫 通 Schó-sün-thung, weil er die angemessenen Dinge einrichtete, wurde ein das Gewöhnliche Empfangender und erhielt ein Geschenk von fünfhundert Pfunden Goldes. Seine jüngeren Brüder und seine Söhne wurden Leibwächter. Die Begründung der Verdienste und die Begründung der Geschäfte wurde von dem Alterthum hochgeschätzt. Allen, von dem grossen Zugetheilten und dem Heerführer der Wagen und Reiter abwärts, werden Einkünfte und Belohnungen verliehen. Bei der Erörterung hält man sich an die alten Vorbilder.

---

[1] Dieser Name wird bisweilen auch 羊 祐 Yang-yeu geschrieben.

Hierauf schenkte man dem die Stelle des Sohnes vertretenden jüngeren Bruder Ku-tsch'ung's als einem Lehensfürsten innerhalb des Gränzpasses fünfhundert Stücke Seidenstoffes. Er verweigerte beharrlich die Annahme, jedoch der Kaiser liess es nicht gelten. Später wurde Ku-tsch'ung an der Stelle 裴秀 Pei-sieu's zum Gebietenden des obersten Buchführers ernannt. Er blieb dabei beständiger Aufwartender und Heerführer der Wagen und Reiter wie früher. Plötzlich wurde er von dem beständigen Aufwartenden ein Aufwartender für die Mitte und erhielt als ein Geschenk siebenhundert Stücke Seidenstoffes.

Ku-tsch'ung hatte die Trauer um seine Mutter und entfernte sich aus dem Amte. Eine höchste Verkündung besagte, dass man den aufwartenden Leibwächter des gelben Thores schicke, um ihn zu trösten und sich zu erkundigen. Als ferner im Südosten Ereignisse eingetreten waren, schickte man 楊嶽 Yang-ngao, den leitenden Heerführer, damit er die Sache verkünde. Man liess ihn in sechs Dekaden in das Innere zurückkehren.

Als Ku-tsch'ung die Lenkung führte, liess er sich den Ackerbau in beschränktem Masse und zugleich die Geschäfte seines Amtes angelegen sein. Der Kaiser billigte dieses. Weil die Obrigkeiten der Schrift und des Krieges eine verschiedene Haltung annahmen, trachtete er, die unter seinen Befehlen stehende Kriegsmacht aufzulösen. Als Yang-ku und Andere zum Niederhalten des Landstriches 兗 Yuen auszogen, reichte er wieder eine Denkschrift empor und wollte an den Gränzen hohe Verdienste begründen. Der Kaiser willigte in beides nicht ein.

Kung-tsch'ung betraute ohne Weiteres mit Aemtern, Lobpreisung und Herabsetzung standen in seiner Macht. Er liebte in ziemlichem Masse die beförderten Gelehrten. So oft er etwas zu empfehlen hatte, ging er es vom Anfang bis zum Ende durch. Desswegen wendeten sich ihm die Gelehrten häufig zu.

王恂 Wang-tsiün, der Oheim des Kaisers, verkleinerte ihn einst, jedoch Kung-tsch'ung beförderte ihn wieder. Es gab Einige, welche Ku-tsch'ung den Rücken kehrten und nach Einfluss und Ansehen strebten. Er that als ob er es nicht wüsste und begegnete ihnen treuherzig. Dabei kannte er kein

Festhalten an der Seite der öffentlichen Sache und konnte sich nicht mit richtigem Leibe den Niederen voranstellen. Sein Benehmen war ausschliesslich einschmeichelnd. 任 愷 Jin-I, der Aufwartende für die Mitte, 庾 純 Yü-schün, der Gebietende der Bücher der Mitte, und Andere waren hart, gerade und bewahrten das Richtige. Alle waren über ihn ungehalten. Ferner erhob man die Tochter Ku-tsch'ung's zur königlichen Gemalin des Königs von Thsi, und es ward befürchtet, dass er sich später in noch grösserer Machtfülle befinden werde.

Als das Volk Ti-khiang sich empörte, war der Kaiser sehr darüber nachdenklich. Jin-I hielt daher eine Rede, in welcher er bat, dass Ku-tsch'ung das Land innerhalb des Gränzpasses niederhalten möge. Der Kaiser liess jetzt die folgende höchste Verkündung herab: 秦 Thsin und 凉 Liang, die zwei Gränzen, erlitten in diesen Jahren oft Niederlagen. Den Kriegsgefangenen von Hu ward gestattet, Grausamkeit zu üben. Die hundert Geschlechter empfanden bitteres Leid. Hierauf liess man fremde Classen wie Fächer sich bewegen, das Verderben erreichte die mittleren Landstriche. Wären es auch wieder die Räuber von U und Schŏ, diese sind noch niemals so weit gekommen. Bedient man sich in Wahrheit dessen, was man betraut, so genügt es nicht, um nach innen zu beruhigen Fremdländer und Menschen von Hia, nach aussen niederzuhalten den bösen Aufruhr. Man machte leichthin von der Heeresmenge Gebrauch und konnte nicht die ganze Kraft aufbieten. Erlangt man nicht die Wichtigkeit der vertrauten Diener, schiebt die Radnaben,[1] lässt das Vollendete herab, kommt im grossen Masse dem Gefallenen zu Hilfe, so ist zu fürchten, dass die Sorge kein Ende nimmt. Ich denke immer an dieses Unglück, vergesse, mich niederzulegen und Speise zu nehmen. Ku-tsch'ung, Aufwartender im Inneren, bewachender Gebieter des obersten Buchführers und Heerführer der Wagen und Reiter, ermisst richtig, sieht durchdringend, beleuchtet das Ferne. In Sachen des Krieges besitzt er die bahnbrechende Furchtbarkeit der Macht, in Sachen der Schrift hegt er im Busen die das Reich aufbauenden Gedanken. Durch Treue knüpft er die Herzen

[1] 推 載 ‚die Radnaben schieben' ist so viel als: Menschen empfehlen und erheben.

der Menschen, durch den Namen bringt er zum Zittern, was ausserhalb der Gränzen. Bewirkt man, dass er durch seinen Einfluss lenkt, wo man ihn eben verwendet, dass er niederhält das westliche Hia, so bin ich frei von den nach Westen sich zurückwendenden Gedanken, und das Nahe und Ferne erlangt die Ruhe. Ich lasse Tsch'ung das Abschnittsrohr ergreifen und beaufsichtigen die Sache sämmtlicher Kriegsheere in den zwei Landstrichen Thsin und Liang. Er bleibt Aufwartender im Inneren und Heerführer der Wagen und Reiter wie früher.

Man lieh Ku-tsch'ung ein Flügeldach, Trommeln und Blasewerkzeuge. Man bot ihm das erste zugesellte Pferd.[1] Die weisen und vortrefflichen Männer des Hofes wollten die Redlichkeit befördern, die Ehrengeschenke bemessen. Die Abgesetzten waren glücklich durch diese Erhebung Ku-tsch'ung's. Sie hofften auf Grosses, dachten an die Verwandlungen durch das Neue.[2]

Ku-tsch'ung war bereits ausgetreten und glaubte, dass er seines Amtes verlustig sei. Er war über Jin-I sehr ungehalten und folgte in nichts dessen Rathe. Als er zur Niederhaltung auszog, gaben ihm die hundert Gefährten das Geleite mit Wein und Speise, in dem Einkehrhause 夕陽 Sï-yang sich einfindend. Siü-hŏ stand in besonderer Gnade. Ku-tsch'ung sagte ihm, dass er die Trauer habe. Siü-hŏ sprach: Du als Vorgesetzter und Stütze des Reiches wirst von einem einzigen Manne bemeistert. Ist dieses nicht auch erniedrigend? Was jedoch diesen Hinzug betrifft, so ist es in der That schwer, sich dessen zu weigern. Du brauchst bloss die Vermälung für den Nachfolger zu Stande zu bringen. Ohne dass du das Gespan anhältst, bleibst du dann zurück. — Ku-tsch'ung fragte:

[1] Die Sache unbekannt. 駙馬都尉 Fu-ma-tu-wei ‚Beruhiger der Hauptstadt für die zugetheilten Pferde' ist ein durch Han geschaffenes Amt. Zu den Zeiten der Wei und Tsin bezeichnete dieser Name, auch einfach durch 駙馬 Fu-ma ausgedrückt, den Mann einer Kaisertochter. Ku-tsch'ung erhielt indessen niemals eine Kaisertochter zur Gemalin.

[2] Es wird durch nichts angezeigt, ob dieser letzte Absatz noch zu der obigen höchsten Verkündung gehört oder nicht. Sollte das Erstere der Fall sein, so müsste überall im Deutschen statt der vergangenen Zeit die gegenwärtige gesetzt werden.

Also auf wen werde ich mich verlassen können? — Jener antwortete: Ich bitte, dieses ausführen zu dürfen.

Bald nachher wartete Siün-hŏ bei einem Feste auf. Man berieth sich über die Vermälung des Nachfolgers. Siün-hŏ sagte bei dieser Gelegenheit, die Tochter Ku-tsch'ung's habe Begabung, sei edel und vortrefflich. Sie sei würdig, die Gefährtin des Nachfolgers zu werden. Auch die Kaiserin von dem Geschlechte 楊 Yang und Siün-I rühmten sie. Der Kaiser beherzigte diese Worte.

Da ereignete es sich, dass in der Mutterstadt starker Schnee fiel und zwei Schuh hoch den flachen Boden bedeckte. Das Kriegsheer konnte nicht ausrücken. Hierauf sollte die Vermälung des Nachfolger stattfinden, und Ku-tsch'ung zog nicht nach Westen. Eine höchste Verkündung besagte, dass Ku-tsch'ung in seinem Amte zu verbleiben habe. Früher hatte Yang-ku im Geheimen eröffnet, dass man Ku-tsch'ung zurückbehalten solle. Der Kaiser sagte es jetzt Ku-tsch'ung. Dieser bedankte sich bei Yang-ku und sagte: Jetzt erst kenne ich den Gebieter und Aeltesten.

Um diese Zeit ergab sich 孫秀 Sün-sieu, ein Anführer von U, und wurde zum grossen Heerführer der raschen Reiter ernannt. Der Kaiser wollte in Betracht, dass Ku-tsch'ung ein alter Diener war, die Ordnung wechseln und die Wagen und Reiter zur Rechten der raschen Reiter verbleiben lassen. Ku-tsch'ung schlug dieses beharrlich aus und fand Gehör. Plötzlich wurde er durch Versetzung zum Vorsteher der Räume ernannt. Dabei blieb er Aufwartender im Inneren, Gebietender des obersten Buchführers und befehligte die Streitmacht wie früher.

Es ereignete sich, dass der Kaiser krank darniederlag. Ku-tsch'ung, 攸 Yeu, König von Thsi, und Siün-hŏ sorgten für die Arzneien. Als der Kaiser hergestellt war, beschenkte er einen Jeden mit fünfhundert Stücken Seidenstoffes. Bei der schweren Erkrankung des Kaisers hatte man in der Vorhalle des Hofes an Yeu die Gedanken gehängt. 夏侯和 Hia-heu-ho, Vorgesetzter von Ho-nan, sprach damals zu Ku-tsch'ung: Deine zwei Eidame sind Nahestehende und Ferne. Wenn man Menschen erhebt muss man die Tugend erheben. — Ku-tsch'ung antwortete nicht. Jetzt hörte dieses der Kaiser und versetzte

Hia-heu-ho zu dem Amte eines ‚Verdienstvollen des glänzenden Gehaltes'. Er entzog Ku-tsch'ung den Einfluss auf die Streitmacht, die Rangstufe desselben erfuhr jedoch keine Veränderung. Wider Vermuthen wurde Ku-tsch'ung grosser Beruhiger, versah das Amt eines Beschützers des Nachfolgers und verzeichnete die Sachen des obersten Buchführers.

Im dritten Jahre des Zeitraumes Hien-ning (277 n. Chr.) war Sonnenfinsterniss an den drei Höfen.[1] Ku-tsch'ung bat, auf seinen Rang verzichten zu dürfen, doch es wurde ihm nicht erlaubt. Man vermehrte wieder sein Lehen durch 公丘 Kung-khieu in dem Reiche 沛 Pei. Er wurde der Gunst und des Vertrauens immer mehr theilhaftig, alle Diener des Hofes blickten seitwärts.

王恂 Wang-tsiün, Vorgesetzter von Ho-nan, brachte Worte nach oben vor und lehrte ausführlich, die Kaiserin trete in den Ahnentempel und speise im Vereine den Kaiser King, jedoch Yeu, König von Thsi, dürfe nicht die für den Sohn geltenden Gebräuche üben.[2] Ku-tsch'ung ging hierüber zu Rathe und meinte, nach den Gebräuchen dürfen die Lehensfürsten den Himmelssohn nicht zum Geiste des Opferweges machen, die Fürstensöhne dürfen nicht den früheren Gebieter zum Vorsteher des Opfers machen. Dieses besage, man biete die Leitung, sei der Gehilfe bei dem Opfer, es besage nicht, dass man nicht den Geist des Vaters und des Ahnherrn herbeirufen dürfe. Yeu selbst solle durch drei Jahre Trauerkleider tragen, die Sache sei wie bei den Einrichtungen für den Diener. Die Inhaber der Vorsteherämter meldeten an dem Hofe: Wenn es so ist wie Ku-tsch'ung es vorschlägt, so tritt derjenige, der in das Kleid des Sohnes sich kleidet, als Diener auf, eine Einrichtung, die in früherer Zeit noch nicht gewesen ist. Es soll so sein wie in der Denkschrift Wang-tsiün's. Bei den Trauerkleidern Yeu's richte man sich nach den Vorbildern der Lehensfürsten. — Der Kaiser befolgte jedoch den Rath Ku-tsch'ung's.

Bei der Dienstleistung des Angriffes auf U wurde Ku-tsch'ung zufolge einer höchsten Verkündung Abgesandter und

[1] An den drei verschiedenen Orten, wo die Aufwartung an dem Hofe stattfindet oder zur Zeit dieser drei Aufwartungen.

[2] König Yeu war der Sohn des Kaisers Wen, der seinerseits der jüngere Mutterbruder des Kaisers King gewesen.

hielt in der Hand ein Abschnittsrohr. Man lieh ihm eine gelbe Axt und liess ihn als grossen Beaufsichtiger der Hauptstadt die sechs Heere leiten. Man verlieh ihm ein Flügeldach, Trommeln und Blasewerkzeuge, rothgelbe Fahnen, zehntausend Bewaffnete und zweitausend Reiter. Man setzte älteste Vermerker zur Rechten und Linken, Vorsteher der Pferde und den Geschäften nachgehende mittlere Leibwächter ein. Man vermehrte die dem Kriegsheere als Dritte zugetheilten Reiter und die Vorsteher der Pferde je um zehn. Die Vorsteher der Pferde unter dem Zelte waren zwanzig, die Obrigkeiten und Reiter der grossen Wagen je dreissig.

Ku-tsch'ung bedachte, dass die grossen Verdienste nicht zu Stande gebracht werden. Er legte in einer Denkschrift dar, dass man im Westen die Sorge wegen Kuen-tscheu und I-tscheu, im Norden die Besatzung von Yeu-tscheu und Ping-tscheu habe, dass die Welt abgemäht und zerstört, die Kornfrucht des Jahres nicht aufgestiegen, dass er fürchte, das Aufgebot des Kriegsheeres, die Verhängung von Strafe sei nicht zur rechten Zeit geschehen. Ferner seien die Begegnisse der Diener und Alten nicht dasjenige, dem sie gewachsen seien. Der Kaiser sagte in einer höchsten Verkündung: Du machst dich nicht auf den Weg. Ich rücke sogleich selbst aus.

Ku-tsch'ung konnte nicht anders, er empfing das Abschnittsrohr und die Axt, befehligte das mittlere Kriegsheer und traf für sämmtliche Kriegsheere Anordnungen. Er machte den obersten Heerführer 楊 濟 Yang-thsi zum Zugesellten und lagerte im Süden in Siang-yang. Die Statthalter von U und Kiang-ling ergaben sich. Er zog jetzt weiter und lagerte in 項 Hiang.

王 濬 Wang-siün hatte Wu-tsch'ang bewältigt. Ku-tsch'ung schickte einen Abgesandten mit einer Denkschrift, in der er sagte: U kann noch nicht ganz seine Bestimmung erhalten. Es ist eben im Sommer, die Landstriche des Stromes und des Hoai sind niedrig und feucht. Krankheiten und Pest entstehen gewiss. Es ist angemessen, die Kriegsheere herbeizurufen und später den Plan zu entwerfen. Wollte man auch 張 華 Tsch'ang-hoa an den Lenden durchhauen, es genügt nicht, um sich vor der Welt zu entschuldigen. Tsch'ang-hoa hatte einen Plan zur Eroberung von U entworfen, desswegen führte Ku-

tsch'ung diese Sprache. Siün-hŏ, der Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, meldete an dem Hofe, dass man der Denkschrift Ku-tsch'ung's gemäss handeln solle. Der Kaiser befolgte dieses nicht.

Als 杜預 Tu-yü hörte, dass Ku-tsch'ung an dem Hofe eine Eingabe mache, eilte er herbei und überreichte eine Denkschrift, in welcher er wetteifernd für dieselbe Sache sprach. Die Eroberung stand indessen zwischen Morgen und Abend bevor. Als der Abgesandte (Ku-tsch'ung) nach Hoan-yuen[1] gelangte, hatte sich Sün-hao, der Vorgesetzte von U, bereits ergeben. Nach der Unterwerfung von U löste sich das Kriegsheer auf.

Der Kaiser entsandte 程咸 Tsching-hien, Aufwartenden in der Mitte, damit er das Heer bewillkommne. Er beschenkte Ku-tsch'ung mit achttausend Stücken Seidenstoffes und vermehrte dessen Lehen um achttausend Thüren des Volkes. Er setzte dessen Urneffen 暢 Tsch'ang zum Lehensfürsten des Einkehrhauses von Sin-tsching, 蓋 Khai zum Lehensfürsten des Einkehrhauses von Ngan-yang, den jüngeren Bruder 混 Hoen zum Lehensfürsten des Einkehrhauses von Yang-li, den Urneffen 泉 Tschung zum Lehensfürsten innerhalb des Gränzpasses mit vermehrten Thüren des Volkes und Lehensstädten ein.

Ku-tsch'ung hatte ursprünglich nicht zu dem Angriffe auf den Süden gerathen. Er machte dagegen entschiedene Vorstellungen, welche nicht beachtet wurden. Als das Heer ausgezogen und U erobert war, war er sehr beschämt und fürchtete sich. Er beschloss, hinsichtlich der Schuld eine Bitte zu stellen. Als der Kaiser hörte, dass Ku-tsch'ung zu der Thorwarte kommen wolle, begab er sich früher zu der östlichen Halle und erwartete ihn. Er entzog ihm das Abschnittsrohr, die Axt, die Gefährten und Gehilfen, lieh ihm aber noch die Trommeln, die Blasewerkzeuge und die Fahnen. Ku-tsch'ung reichte den Gebräuchen gemäss die Meldung des Vollbrachten empor und bat, dass die Inhaber der Vorsteherämter die Sache vorlegen dürfen. Der Kaiser verzichtete in Bescheidenheit und gab es nicht zu.

[1] Hoan-yuen, ein Gebiet des alten Districtes Keu-schi in der Nähe von Ho-nan-fu.

Ku-tsch'ung war zuletzt schwer erkrankt. Er überreichte das Siegel sammt dem breiten Bande und legte seine Würden zurück. Der Kaiser schickte die aufwartenden Diener, um ihm den hohen Willen zu verkünden und sich hinsichtlich der Krankheit zu erkundigen. Die Leibärzte in der Vorhalle brachten Absud und Arzneien zu Stande. Man beschenkte ihn mit Betten, Vorhängen, Kupferstücken und Seidenstoffen. Von dem kaiserlichen Nachfolger angefangen, überwachten die Menschen des Stammhauses und des inneren Hauses in eigener Person sein Befinden. Er starb im vierten Monate des dritten Jahres des Zeitraumes Thai-khang (282 n. Chr.), sechs und sechzig Jahre alt.

Der Kaiser war schmerzlich erregt. Er schickte einen Abgesandten der in der Hand das Abschnittsrohr hielt, und den grossen Beständigen, der eine Tafel anbot. Er verlieh ihm nachträglich die Würde eines grossen Vorgesetzten und fügte ein Drachenkleid, ein grüngelbes und grasgrünes breites Band und ein kaiserliches Schwert hinzu. Er schenkte ihm die geheimen Geräthe des östlichen Gartens, ein Hofkleid und ein doppeltes Kleid. Der grosse Hung-lu befasste sich mit den Sachen der Trauer. Man lieh Abschnittsrohr, Axt, vordere und nachfolgende Abtheilungen, Flügeldächer, Trommeln und Blasewerkzeuge, rothgelbe Fahnen, grosse Wagen, Schellenwagen, Trauerwagen, grosse Wagen des Vorstehers der Pferde, Kriegsmuthige in gestreiften Kleidern mit Keule und Axt, gepanzerte Krieger auf leichten Wagen. Bei den Gebräuchen der Bestattung hielt man sich an das, was bei 霍光 Ho-kuang und Hien, König von Ngan-ping, geschehen.

Man beschenkte ihn mit einem Begräbnissplatze von hundert Morgen und hielt ihn mit 石苞 Schï-pao und Anderen, welche Verdienste um den König erworben hatten, gleich. Man opferte ihm in dem Vorhofe des Ahnentempels und gab ihm den nach dem Tode zu führenden Namen 武 Wu (kriegerisch). Nachträglich ernannte man seinen Sohn 黎民 Li-min zum Fürsten von 魯殤 Lu-schang.

Die Gattin Ku-tsch'ung's war 郭槐 Kŏ-hoai, Gebieterin von Kuang-tsching. Dieselbe war von Gemüthsart eifersüchtig und gehässig. Sein Sohn Li-min war drei Jahre alt, als die Amme ihn an der Seitenthüre in den Armen hielt. Der Sohn

Li-min sah Ku-tsch'ung eintreten und lachte freudig. Ku-tsch'ung ging hin und streichelte ihn. Kŏ-hoai sah dieses. Sie glaubte, dass Ku-tsch'ung der Amme zugethan sei und peitschte sie zu Tode. Der Sohn Li-min sehnte sich nach der Amme. Er erkrankte und starb. Später gebar Kŏ-hoai wieder einen Knaben. Dieser wurde nach einiger Zeit ebenfalls von einer Amme in den Armen gehalten. Ku-tsch'ung berührte mit der Hand das Haupt des Kindes. Kŏ-hoai schöpfte gegen die Amme Verdacht und tödtete sie wieder. Das Kind sehnte sich gleichfalls nach der Amme und starb. Ku-tsch'ung hatte in Folge dessen keine männliche Nachfolge.

Nach dem Tode Ku-tsch'ung's machte Kŏ-hoai ohne Weiteres 韓 謐 Han-mĭ, den Enkel von mütterlicher Seite, zum Sohne Li-min's und bot ihm die Nachfolge Ku-tsch'ung's. 傅 咸 Fu-hien,[1] der Gebietende unter den Leibwächtern, und der mittlere Beruhiger 曹 軫 Tsao-tschin riethen Kŏ-hoai davon ab und sagten: Wenn das grosse Stammhaus ohne Nachfolge ist, gibt man nach den Gebräuchen den unächten Sohn des kleinen Stammhauses zum Nachfolger. Es heisst nicht, dass man ein fremdes Geschlecht zum Nachfolger gibt. Nach der Schrift lässt man nicht den früheren Fürsten in dem Busen die reichliche königliche Erde tragen. Wenn ein vortrefflicher Geschichtschreiber Fehler verzeichnet, wie sollte man nicht im Herzen Schmerz empfinden? — Kŏ-hoai befolgte dieses nicht. Fu-hien und Andere reichten eine Schrift empor und begehrten, dass die Einsetzung des Nachkommen geändert werde. Die Sache blieb liegen und wurde nicht gemeldet. Kŏ-hoai reichte hierauf eine Denkschrift ein, worin sie darlegte, dass dieses der hinterlassene Wille Ku-tsch'ung's sei.

Der Kaiser erliess jetzt die folgende höchste Verkündung: Der grosse Vorgesetzte[2] Tsch'ung, Fürst von Lu, begründete mit seiner hohen Tugend die königlichen Verdienste, war durch seine Anstrengung Gehilfe des höchsten Befehles. Er hat dem Zeitalter den Rücken gekehrt, ist verstorben und zu Boden gefallen. Ich empfinde immer im Herzen Schmerz. Ferner ist

[1] Statt des Geschlechtsnamens 傅 Fu setzt der Text irrthümlich 博 tschuen.

[2] Ku-tsch'ung erhielt, wie oben gesagt worden, erst nach seinem Tode die Würde eines grossen Vorgesetzten.

der Sohn seines Stammes frühzeitig gestorben, die Nachfolge in dem Geschlechtsalter ist noch nicht begründet. Wenn in dem Alterthum die Reiche keine Nachfolge hatten, nahm man den unechten Sohn des zuerst Belehnten und setzte die Leitung fort. In den nahen Zeitaltern jedoch nahm man das Reich wieder weg. Es geschah bis zu 公旦 Kung-tan von Tscheu und 蕭何 Siao-ho von Han. Einige erhoben früher den ursprünglichen Sohn. Einige belehnten und bekleideten mit der Würde die ursprüngliche Königin. Sie ehrten nämlich und offenbarten die Beständigkeit der königlichen Verdienste. Sie hatten nicht gemeinschaftlich die gewöhnlichen Vorbilder. Der grosse Vorgesetzte nahm einfach Han-mĭ, den Enkel von mütterlicher Seite, und machte ihn zum Nachfolger Li-min's, des Sohnes des Geschlechtsalters. Ich komme darauf zurück und entscheide es. Der Enkel von mütterlicher Seite steht als Verwandter sehr nahe. Die Gnade erschliessen, die Neigung in Rechnung ziehen, passt zu dem Herzen der Menschen. Ich ernenne Mĭ zum Enkel des Geschlechtsalters des Fürsten von Lu, damit er die Nachfolge in dem Reiche habe. Wovon man ausgeht, ist nicht, dass er Verdienste hat gleich dem grossen Vorgesetzten. Hat der zuerst Belehnte keine Nachkommen, wie diess der Fall bei dem grossen Vorgesetzten, kommt es gewiss auf ihn selbst an, wer genommen wird. Am besten thut es der grosse Vorgesetzte, man darf es niemals als eine Regel betrachten.

Zuletzt erging ein Erlass an die Obrigkeiten der Gebräuche, damit sie über den Namen, den Ku-tsch'ung nach dem Tode erhalten solle, berathen. Der vielseitige Gelehrte 秦秀 Thsin-sieu war für den nach dem Tode zu gebenden Namen 荒 Hoang (wüst). Der Kaiser ging hierauf nicht ein. Die vielseitigen Gelehrten 段暢 Tuan-tsch'ang und 希旨建 Hi-tschi-kien waren für den nach dem Tode zu gebenden Namen 武 Wu (kriegerisch). Der Kaiser nahm es jetzt an. Seit dem Tode Ku-tsch'ung's bis zu dessen Bestattung spendete er als Beitrag zweitausendmal zehntausend Kupfermünzen.

Als Kaiser Hoei zur Herrschaft gelangte, nahm die Kaiserin von dem Geschlechte Ku alle Macht für sich in Anspruch. Sie gab Ku-tsch'ung einen Ahnentempel und hielt die Musik von sechs Banden in Bereitschaft. Ihre Mutter Kŏ-hoai wurde

Gebieterin von I-tsching. Als Kŏ-hoai starb, erhielt sie den nach dem Tode zu führenden Namen 宣 Siuen. Man brachte besonders vorzügliche Gebräuche in Anwendung. Die Zeitgenossen spotteten darüber, aber Niemand getraute sich, offen zu sprechen.

Die frühere Gattin Ku-tsch'ung's war von dem Geschlechte 李 Li. Dieselbe war gut, schön und von gediegenem Wandel. Sie gebar zwei Töchter, deren Namen 褒 Pao und 裕 Yŏ. Pao wird von Einigen mit Namen auch 荃 Thsiuen, Yŏ von Einigen auch 澹 Siün genannt. Nachdem ihr Vater 豐 Fung hingerichtet worden, wurde sie in Anklagestand versetzt und verbannt. Ku-tsch'ung vermählte sich später mit einer Tochter 郭 配 Kŏ-pei's, Statthalters von Tsching-yang. Dieselbe ist die Gebieterin von Kuang-tsching.[1] Als Kaiser Wu zur Herrschaft gelangte, durfte das Geschlecht Li in Folge der erlassenen allgemeinen Verzeihung zurückkehren. Der Kaiser bestimmte in einer besonderen höchsten Verkündung, dass Ku-tsch'ung zwei Gemalinnen, die eine zur Linken, die andere zur Rechten, einsetzen möge. Auch die Mutter Ku-tsch'ung's wurde ermahnt.

Ku-tsch'ung holte das Geschlecht Li ab. Kŏ-hoai wurde zornig, streifte den Aermel zurück und gab Ku-tsch'ung einen Verweis, indem sie sagte: Bei der Bestimmung der Gesetzabschnitte und Verordnungen hast du das Verdienst, dem höchsten Befehle behilflich gewesen zu sein. Ich habe davon einen Antheil. Wie darf das Geschlecht Li mit mir gleichgestellt werden? — Ku-tsch'ung erwiederte: Die höchste Verkündung versieht sich grosser Ehrfurcht. Ich getraue mich nicht, gegen zwei Gemalinnen vollständig die Gebräuche zu üben. — In Wahrheit fürchtete er sich vor Kŏ-hoai.

Indessen wurde seine Tochter Thsiuen die königliche Gemalin Yeu's, Königs von Thsi. Dieselbe wollte bewirken, dass Ku-tsch'ung das Geschlecht Kŏ fortschicke und ihre Mutter zurückkommen lasse. Um diese Zeit waren die Mutter 劉 舍 Lieu-han's in dem Reiche Pei und die frühere Gattin 王 虔 Wang-khien's, des kaiserlichen Oheims und Aufsehers des Flügel-

[1] So hiess Kŏ-hoai früher. Sie wurde, wie oben zu ersehen, durch ihre Tochter, die Kaiserin von dem Geschlechte Ku, zur Gebieterin von I-tsching ernannt.

waldes, Enkelinnen Wu-khieu-khien's.[1] Da es solcher Beispiele viele gab, wandte man sich wegen der Zurechtstellung an die Obrigkeiten der Gebräuche, doch dieselben konnten es nicht entscheiden. Die Betheiligten schickten die späteren Gattinnen zwar nicht fort, hatten aber häufig geheimen Umgang an anderen Wohnorten.

Ku-tsch'ung in seiner Eigenschaft als Vorgesetzter und Reichsgehilfe schuf Vorbilder für die Länder innerhalb der Meere. Er baute jetzt für das Geschlecht Li ein Haus in der Strasse der ewigen Jahre, ging aber daselbst nicht aus und ein. Seine Töchter Thsiuen und Siün riefen immer mit lauter Stimme und baten ihn weinend. Er ging dennoch nicht hin. Als er das Land zur Rechten des Gränzpasses niederhalten sollte, reichten ihm die Fürsten und Reichsminister Zelte und opferten dem Gotte des Weges. Thsiuen und Siün fürchteten, er werde bald weggehen. Sie durchbrachen den Vorhang, traten in den Saal heraus und schlugen sich die Häupter an dem Boden blutig. Gegen Ku-tsch'ung und dessen Gefährten gekehrt, legten sie es als wünschenswerth dar, dass ihre Mutter zurückkehre. Da Thsiuen die Gemalin eines Königs war, standen alle Anwesenden erschrocken auf und zerstreuten sich. Ku-tsch'ung war sehr beschämt und bestürzt. Er schickte die Leute des gelben Thores, welche mit den Frauen des Palastes die Töchter entfernen halfen. Als endlich die Tochter Kŏ-hoai's die Gemalin des kaiserlichen Nachfolgers ward, liess der Kaiser eine höchste Verkündung herabgelangen, in welcher entschieden wurde, dass die Angehörigen des Geschlechtes Li nicht zurückkehren dürfen. Hierüber ärgerte sich später die Tochter Thsiuen und starb.

Anfänglich wollte Kŏ-hoai die Gemalin von dem Geschlechte Li sehen. Ku-tsch'ung sprach: Sie hat Begabung und Geist. Es ist am besten, du gehst nicht hin. — Nachdem ihre Tochter die königliche Gemalin des Nachfolgers geworden, hatte Kŏ-hoai vollkommene Macht und ging. Als sie in die Thüre getreten war, trat die Gemalin von dem Geschlechte Li hervor und kam ihr entgegen, indess sich ihre Beine unmerklich krümmten. Sie verbeugte sich dabei zweimal. Wenn Ku-tsch'ung

[1] Der Empörer Wu-khieu-khien ist früher (S. 181) erwähnt worden.

seit dieser Zeit ausging, liess ihn Kŏ-hoai ohne Weiteres durch Leute aufsuchen. Sie glaubte, dass er zu der Gemalin von dem Geschlechte Li gehe.

Ku-tsch'ung's Mutter von dem Geschlechte 柳 Lieu hatte zu ihrer Zeit die gewichtige Umschränkung und die Gerechtigkeit des Alterthums und der Gegenwart vor Augen. Sie wusste durchaus nicht, in welchem Verhältnisse Ku-tsch'ung zu Tsching-thsi gestanden.[1] Weil Tsching-thsi nicht redlich gewesen, schmähte sie ihn mehrmals noch nach dessen Tode. Alle Aufwartenden, welche dieses hörten, vermassen sich, zu lächeln. Als sie dem Tode nahe war, fragte Ku-tsch'ung, ob sie etwas sagen wolle. Seine Mutter von dem Geschlechte Lieu sprach: Ich rathe dir, die Braut von dem Geschlechte Li abzuholen. — Ihr Sohn wollte dies noch immer nicht thun und fragte sie um andere Dinge. Sie hatte nichts zu sagen.

Nach dem Tode Ku-tsch'ung's wollten die Töchter der Geschlechter Li und Kŏ ihre Mütter in vollkommener Kleidung begraben lassen. Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku erlaubte dieses nicht. Als die Kaiserin abgesetzt war, durfte das Geschlecht Li vereint begraben werden. Die Gemalin von dem Geschlechte Li führte als Weib einen erbaulichen Wandel in der Welt.

賈 謐 Ku-mi[2] führte den Jünglingsnamen 長 深 Tsch'ang-schin. Seine Mutter war 賈 午 Ku-wu, die jüngste Tochter Ku-tsch'ung's. Sein Vater 韓 壽 Han-scheu, dessen Jünglingsname 德 眞 Te-tschin, stammte aus Tu-yang in Nan-yang und war der Urenkel 暨 Khi's, Vorstehers der Scharen zu den Zeiten von Wei. Derselbe war von schönem Angesicht und vortrefflicher Haltung. Ku-tsch'ung war ihm gewogen und ernannte ihn zum Zugesellten des Vorstehers der Räume. Ku-tsch'ung veranstaltete immer festliche Zusammenkünfte seiner Gäste und Gefährten. Seine Tochter spähte dabei ohne Weiteres durch den grünen Edelstein. Sie sah Han-scheu

[1] Ku-tsch'ung trug, wie an einer früheren Stelle (S. 182) zu ersehen, Schuld, dass Tsching-thsi den als Himmelssohn geltenden Fürsten des Bezirkes Kao-kuei tödtete.

[2] Derselbe heisst ursprünglich 韓 謐 Han-mi. Nach seiner Ernennung zum Nachfolger Ku-tsch'ung's heisst er Ku-mi.

und fand an ihm Gefallen. Sie fragte ihre Umgebung, ob man diesen Menschen kenne. Eine Sklavin nannte Han-scheu's Geschlechtsnamen und Jünglingsnamen. Die Tochter des Wirthes war daher stark von ihm eingenommen und fuhr in Gedanken an ihn aus dem Schlafe empor. Die Sklavin ging später in das Haus Han-scheu's und machte diesem von den Gefühlen des Mädchens Mittheilung. Zugleich sagte sie, dass dieses Mädchen an Glanz, Zierlichkeit und äusserster Schönheit ihres Gleichen übertreffe. Han-scheu hörte dieses, und sein Herz war erregt. Er hiess sie sogleich einen eifrigen Verkehr bewerkstelligen. Die Sklavin meldete es dem Mädchen. Dieses brachte hierauf ein geheimes Einverständniss zuwege. Durch reiche Geschenke vermochte sie die Sklavin, dass sie Hanscheu einlud, am Abend hereinzukommen. Han-scheu übertraf an Stärke und Gewandtheit andere Menschen. Er stieg über die Ringmauer und kam. In dem Hause wusste es Niemand. Bloss Ku-tsch'ung bemerkte, dass seine Tochter voll Freude war und sich anders als an gewöhnlichen Tagen benahm.

Um die Zeit hatten die westlichen Gränzen einen wunderbaren Wohlgeruch als Tribut gebracht. Wenn derselbe sich einmal an einen Menschen legte, war er über einen Monat nicht erloschen. Der Kaiser schätzte ihn sehr hoch und machte ihn bloss Ku-tsch'ung und 陳騫 Tschin-khien, dem grossen Vorsteher der Pferde, zum Geschenke. Das Mädchen entwendete ihn heimlich und überliess ihn an Han-scheu. Die Gefährten Ku-tsch'ung's rochen an dem Orte, wo sie mit Hanscheu zu dem Feste versammelt waren, diesen Wohlgeruch und rühmten ihn gegen Ku-tsch'ung. Dieser hatte seitdem die Ueberzeugung, dass seine Tochter mit Han-scheu Umgang habe. Thor und Söller waren jedoch fest und hoch, und er wusste nicht, wie man hereinkommen konnte. Er stellte sich jetzt in der Nacht erschrocken und sagte, dass Räuber da seien. Er gab den Auftrag, um die Mauer herumzugehen und zu sehen, was sich verändert habe. Die Leute seiner Umgebung sagten: Es ist sonst nichts Auffallendes. Bloss an der nordöstlichen Ecke ist eine Stelle, welche aussieht, als ob daselbst ein Fuchs oder ein Dachs gewandelt wäre. — Ku-tsch'ung nahm jetzt die Umgebung des Mädchens ins Verhör, und man

berichtete ihm den Sachverhalt. Er verheimlichte es und gab hierauf Han-scheu seine Tochter zur Gattin.

Han-scheu brachte es im Amte bis zu einem beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern und einem Vorgesetzten von Ho-nan. Er starb im Anfange des Zeitraumes Yuen-khang (291 n. Chr.) und erhielt als ein Geschenk die Benennung eines Heerführers der raschen Reiter.

Sein Sohn 謐 Mí liebte das Lernen und hatte Begabung. Er bedachte, dass er die Nachfolge Ku-tsch'ung's erhalten, der Nachkomme desjenigen geworden, der zu dem höchsten Befehle behilflich gewesen. Auch die Kaiserin von dem Geschlechte Ku herrschte ausschliesslich und willkürlich, Ku-mí hatte grösseren Einfluss als der Gebieter der Menschen. Seine Macht reichte so weit, dass er die aufwartenden Leibwächter des gelben Thores in Ketten legte. Stolz auf die Gunst, war er im Verschwenden masslos. Haus und Vordächer waren hoch und prächtig, Geräthe und Kleidung kostbar und zierlich. Die Auswahl von Sängern und Tänzerinnen ward auf das Aeusserste getrieben. Wenn er zu einer Zeit das Seitenthor öffnete, zog er herbei und bewirthete Alles, was innerhalb der Meere. Die sich hervordrängenden vornehmen Waller, die ansehnlichen Verwandtschaften, die leichten und wetteifernden Genossen, Alles widmete ihm mit der höchsten Achtung seine Dienste. Einige veröffentlichten schöngeistige Schriften, in welchen sie ihn priesen und ihn mit 賈誼 Ku-I [1] verglichen.

In den engeren Kreis zog er 石崇 Schi-thsung und 歐陽建 Ngeu-yang-kien aus Pŏ-hai, 潘岳 Fan-yŏ aus Yung-yang, 陸機 Lŏ-ki und 陸雲 Lŏ-yün aus dem Reiche U, 繆徵 Mieu-tsch'ing aus Lan-ling, 杜斌 Tu-pin und 摯虞 Tschi-yü aus dem Kreise der Mutterstadt, 諸葛詮 Tschŭ-kŏ-tsiuen aus Lang-ye, 王粹 Wang-thsui aus Hung-nung, 杜育 Tu-yŏ aus Siang-tsching, 鄒捷 Tseu-tsiĕ aus Nan-yang, 左思 Tso-sse aus dem Reiche Thsi, 崔基 Thsui-ki aus Thsing-ho, 劉壎 Lieu-hoai [2] aus dem Reiche

[1] Ku-I ist ein berühmter Gelehrter aus den Zeiten der früheren Han. Derselbe führte ebenfalls den Geschlechtsnamen Ku.

[2] In dem Zeichen 壎 ist statt 土 das Classenzeichen 𠂤 zu setzen.

Pei, 和郁 Ho-yŏ und 周恢 Tscheu-khuei aus Jü-nan, 索秀 Sŏ-sieu aus Ngan-ping, 陳珍 Tschin-tsch'in[1] aus Ying-tschuen, 郭彰 Kŏ-tsch'ang aus Thai-yuen, 許猛 Hiü-meng aus Kao-yang, 劉訥 Lieu-nă aus Peng-tsching, 劉輿 Lieu-yü und 劉琨 Lieu-kuan aus Tschung-schan. Diese nannte man die vierundzwanzig Freunde. Die Uebrigen durften ihm nicht nahe kommen.

Ku-mĭ bekleidete nacheinander die Würde eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern und eines Heerführers des nachfolgenden Kriegsheeres. Als die Gebieterin von Kuang-tsching[2] starb, entfernte er sich aus dem Amte. Noch vor dem Ende der Trauer erhob er sich und wurde Beaufsichtiger der geheimen Bücher. Als solcher befasste er sich mit der Geschichte des Reiches.

Noch vor dieser Zeit hatte man sich in der Vorhalle des Hofes wegen der Festsetzung einer Gränze des Buches der Tsin berathen. Sün-hŏ, der Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, meinte, man solle mit dem Zeitraume Tsching-schi von Wei (240 bis 248 n. Chr.) die Jahre beginnen und es veröffentlichen. Der als Leibwächter auftretende 王瓚 Wang-tsien wollte von dem Zeitraume Kia-ping (249 bis 253 n. Chr.) angefangen sämmtliche Diener des Hofes in die Geschichte von Tsin hereinziehen. Um die Zeit beharrte man bei diesen Widersprüchen, und es war noch nichts entschieden.

Als Kaiser Hoei eingesetzt wurde, liess man nochmals die Sache berathen. Ku-mĭ berichtete nach oben und bat, man möge beschliessen, dass von dem Zeitraume Thai-schi (265 bis 274 n. Chr.) angefangen werde. Die Sache gelangte jetzt zu den drei Sammelhäusern herab. 王戎 Wang-jung, Vorsteher der Scharen, 張華 Tsch'ang-hoa, Vorsteher der Räume, der das Kriegsheer leitende Heerführer 王衍 Wang-yen, ferner 樂廣 Yŏ-kuang, Aufwartender in der Mitte, 稽紹 Ki-schao, aufwartender Leibwächter des gelben Thores, und der Sohn des Reiches, der vielseitige Gelehrte 謝衡 Sie-heng, schlossen sich der Meinung Ku-mĭ's an. Der Beruhiger der Hauptstadt für die Reiter 荀畯 Siün-tsiün, Lehensfürst

[1] In dem Zeichen 珍 ist statt 王 das Classenzeichen 耳 zu setzen.

[2] Seine Pflegegrossmutter Kŏ-hoai.

von Thsi-pe, 荀藩 Siün-fan, Aufwartender für die Mitte, und 華混 Hoao-hoen, aufwartender Leibwächter des gelben Thores, hielten dafür, man solle von dem Zeitraume Tsching-schi angefangen das erste Jahr eröffnen. Die vielseitigen Gelehrten 荀熙 Siün-hi und 刁協 Tiao-hiă meinten, man solle mit dem Zeitraume Kia-ping das Jahr beginnen. Ku-mĭ meldete wiederholt und mit Beharrlichkeit an dem Hofe den Ausspruch Wang-jung's und Tschang-hoa's. Die Sache wurde hierauf in Ausübung gebracht. Ku-tsch'ung wurde plötzlich wieder Leitender der Aufwartenden für die Mitte. Er blieb dabei Beaufsichtiger der geheimen Bücher wie früher.

Um die Zeit begleitete Ku-mĭ den Kaiser auf dessen Ausfluge nach 宣武 Siuen-wu. Der Kaiser sah die Jagd in den Umschliessungen und sagte dem obersten Buchführer, er möge Ku-mĭ aus der Versammlung herbeirufen, damit er eine Ernennung in Empfang nehme. Er gebot der Umgebung, die Menschen nichts davon wissen zu lassen. Alle muthmassten jetzt, dass er einen absonderlichen Vorsatz habe.

Ku-mĭ als nahestehender und vornehmer Mann trat mehrmals in die zwei Paläste.[1] Er hatte mit dem Nachfolger Minhoai den Ort, wo er lustwandelte, gemein. Er hatte keinen unterwürfigen Sinn. Einst spielte er mit dem Nachfolger das Brettspiel und stritt um den Weg. Ying, König von Tsching-tu, befand sich in dem Saale und sagte ernst: Der kaiserliche Nachfolger ist der an dem Reiche theilnehmende Gebieter. Wie darf Ku-mĭ gegen ihn unartig sein? — Ku-mĭ fürchtete sich und sagte es der Kaiserin. Man liess hierauf Ying in der Eigenschaft eines im Norden den Frieden herstellenden Heerführers ausziehen und Niĕ niederhalten.

Als Ku-mĭ Aufwartender für die Mitte wurde, wartete er in dem östlichen Palaste auf und erörterte etwas. Der Nachfolger bekundete ein Missfallen. Ku-mĭ machte sich deswegen Sorgen. Hierauf zeigten sich in seinem Hause mehrmals Ungeheuerlichkeiten und Seltsamkeiten. Ein Wirbelwind blies sein Hofkleid weg. Dasselbe flog mehrere hundert Klafter hoch in die Lüfte und fiel auf die Erdstufe 中丞 Tschung-sching nieder. Ferner krochen Schlangen aus seiner Bettdecke. In

[1] In den kaiserlichen Palast und in den Palast des Nachfolgers.

der Nacht erschütterte urplötzlich ein Donnerschlag sein inneres Haus. Die Säulen versanken in die Erde und zerdrückten den Vorhang des Bettes. Ku-mĭ empfand grosse Furcht.

Durch Versetzung zum Aufwartenden für die Mitte ernannt, hatte er ausschliessliches Walten in der verschlossenen Abtheilung des Palastes. Er machte hierauf mit der Kaiserin einen Anschlag zu dem Zwecke, durch Lüge den Nachfolger zu stürzen. Als Lün, König von Tschao, die Kaiserin absetzte, berief er vermittelst eines höchsten Befehles Ku-mĭ vor die Vorhalle und wollte ihn niedermachen. Ku-mĭ floh unter die westliche Glocke und rief: Kaiserin, rette mich! — Man nahte ihm jetzt und enthauptete ihn. 蔚 Yŏ, der begabte und hoffnungsvolle jüngste Bruder Han-scheu's, dessen ältere Brüder 肇 Kung und 令保 Ling-pao, die jüngeren Brüder 預 Yü, aufwartender Leibwächter von den zerstreuten Reitern, 鑒 Khien, der Freund des Königs von U, und 賈午 Ku-wu, die Mutter Han-mĭ's, bekannten ihre Schuld und wurden hingerichtet.

Zur Zeit als Ku-tsch'ung den Angriff gegen U unternahm, hatte man ihn in dem Kriegsheere plötzlich aus den Augen verloren. 周勤 Tscheu-khin, Aufseher der Hauptstadt unter dem Zelte Ku-tsch'ung's, schlief eben am Tage und sah im Traume hundert Menschen, welche Ku-tsch'ung in ein Register schrieben und ihn auf einen Seitenpfad führten. Tscheu-khin erwachte im Schrecken und hörte, dass Ku-tsch'ung verloren gegangen sei. Er ging hinaus, um ihn zu suchen. Plötzlich sah er den Weg, von dem er geträumt hatte. Er betrat ihn und suchte. Er sah wirklich Ku-tsch'ung, der zu dem Haltplatze eines Sammelhauses gewandelt war. Die aufwartende Leibwache war sehr zahlreich. Der Fürst des Sammelhauses sass mit dem Angesichte nach Süden gekehrt. Der Ton seiner Stimme und seine Züge waren sehr streng, und er sprach zu Ku-tsch'ung: Derjenige, der mein Haus zerstören wird, bist du sammt Siün-hó. Du hast bereits meinen Sohn irre geführt, du verwirrst noch meinen Enkel. Ich schickte inzwischen Jin-I,[1] damit er dich absetze, aber du gingst nicht. Ich hiess ferner Yü-schün[2] dich schmähen, aber du bessertest dich nicht. Jetzt

[1] Jin-I ist früher (S. 187) erwähnt worden.

[2] Yü-schün ist ebenfalls früher (S. 187) erwähnt worden.

wo die Räuber von U unterworfen werden, meldest du in einer Denkschrift, dass man 張華 Tschang-hoa enthaupten solle.[1] Deine Verstocktheiten und Thorheiten sind alle von dieser Art. Wenn du dich nicht besserst und aufmerksam bist, wälze ich zwischen Morgen und Abend auf dich die Schuld. — Ku-tsch'ung schlug das Haupt gegen den Boden und machte Blut fliessen. Der Fürst sprach: Dass du noch Tage und Monde verbringst und dass dein Name so viel gilt, dieses ist nur wegen der königlichen Verdienste um das Sammelhaus der Leibwache. Zuletzt lasse ich deinen Nachfolger sterben zwischen den Glockengestellen, den grossen Sprössling zu Grunde gehen in dem Metallweine, den kleinen Sprössling ohnmächtig werden unter dem dürren Holze. Mit Siün-hŏ sollte dasselbe geschehen. Doch weil seine frühere Tugend ein wenig kräftig ist, desswegen bleibt er nach dir über einige Geschlechter hinaus. Die Nachfolge des Reiches wird ebenfalls gewechselt. — Als er ausgeredet hatte, befahl er ihm, sich zu entfernen.

Ku-tsch'ung konnte plötzlich in das Lager zurückkehren. Sein Angesicht war abgemagert, sein Geist umflort und verloren. Erst nach Tagen kam er wieder zu sich. Als es um diese Zeit war, starb Ku-mĭ unter der Glocke, die Kaiserin von dem Geschlechte Ku starb an dem Metallweine, Ku-wu fand nach beendeter Untersuchung ihren Tod durch den grossen Stock. Es war Alles gleich jenen Worten.

Als Lün, König von Tschao, geschlagen war, sprach man in der Vorhalle des Hofes von den grossen Verdiensten Ku-tsch'ung's und berieth sich wegen der Einsetzung seiner Nachkommen. Man wollte seinem Urneffen 衆 Tschung, aufwartender Leibwächter von den zerstreuten Reitern, die Nachfolge verschaffen. Tschung stellte sich wahnsinnig und entzog sich. Man setzte dessen Sohn 尭 Thui zum Nachfolger ein und verlieh ihm das Lehen eines Fürsten von Lu. Derselbe starb wieder an einer Krankheit. In dem Zeitraume Yung-hing (304 bis 305 n. Chr.) setzte man 湛 Tschen, einen Urneffen

[1] Tsch'ang-hoa, Vorsteher der Räume, ist oben (S. 201) erwähnt worden. Derselbe wurde erst in späteren Jahren, zur Zeit der Absetzung der Kaiserin von dem Geschlechte Ku, hingerichtet.

Ku-tschung's, zum Fürsten von Lu und Nachfolger Ku-tsch'ung's ein. Derselbe fand in den Unruhen jener Zeit den Tod, und das Reich wurde weggenommen.

Die Kaiserin Tiao von dem Geschlechte Yang.

Die Gemalin des Kaisers Wu, die Kaiserin 悼 Tiao [1] von dem Geschlechte 楊 Yang, führte den Namen 止 Tsch'i. [2] Ihr Mädchenname ist 季蘭 Ki-lan, ihr kleiner Mädchenname ist 男乩 Nan-yin. [3] Sie war die Nichte der Kaiserin Yuen, [4] ihr Vater war 楊駿 Yang-tsiün. [5] Im zweiten Jahre des Zeitraumes Hien-ning (276 n. Chr.) wurde sie zur Kaiserin erhoben. Sie zeichnete sich durch Frauentugend und glänzende Schönheit aus. Ihr Sohn 殤 Schang, König von Pŏ-hai, starb frühzeitig, und sie blieb kinderlos. Im neunten Jahre des Zeitraumes Thai-khang (288 n. Chr.) pflückte sie an der Spitze der vornehmen und bediensteten Frauen des Inneren und Aeusseren eigenhändig Maulbeerblätter in der westlichen Umgebung. Sie beschenkte dabei mit Seidenstoffen und machte bei jeder der Beschenkten einen Unterschied.

Die Königin von dem Geschlechte Ku, Gemalin des Nachfolgers, war eifersüchtig und gehässig. Der Kaiser wollte sie absetzen. Die Kaiserin sprach zu dem Kaiser: Ku-kung-liü hat hohe Verdienste um die Landesgötter. Man sollte noch durch mehrere Geschlechtsalter gegen ihn grossmüthig sein. Die Königin von dem Geschlechte Ku, die Nahestehende, ist seine Tochter. Sie geht gerade zwischen Eifersucht und Gehässigkeit hin und wieder. Es ist nicht der Mühe werth, einer einzigen schlechten Sache willen die grosse Tugend zu verdecken. — Die Kaiserin warnte auch öfters die Königin. Diese wusste nicht, dass die Kaiserin ihr helfe. Sie warf daher einen Hass

---

[1] Tiao ist der nach dem Tode gegebene Name.

[2] Ueber das Zeichen 止 ist noch das Classenzeichen 艹 zu setzen.

[3] Zur Linken des Zeichens 乩 wird gemeiniglich das Classenzeichen 彳 gesetzt.

[4] Die Kaiserin Yuen von dem Geschlechte Yang war die frühere Gemalin des Kaisers Wu.

[5] Yang-tsiün ist Gegenstand einer besonderen Ueberlieferung.

auf die Kaiserin und glaubte, dass diese sie bei dem Kaiser anschwärze. Sie fasste gegen sie immer tieferen Hass und Groll.

Als der Kaiser starb, erhielt die Kaiserin den Ehrennamen: die erhabene grosse Kaiserin. Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku war unselig und gewaltthätig. Es war ihr zuwider, dass Yang-tsiün, der Vater der Kaiserin, die Gewalt in Händen hatte. Sie sagte hierauf fälschlich, dass er Aufruhr errege und liess 瑋 Wei, König von Thsu, und 繇 Yao, König von Tung-ngan, vorgeben, dass eine höchste Verkündung befehle, Yang-tsiün hinzurichten. Das Innere und Aeussere waren abgeschlossen. Die Kaiserin schrieb auf ein Stück Taffet und schoss es über die Stadtmauer hinaus. Auf demselben stand: Wer den grossen Zugesellten rettet, erhält eine Belohnung. — Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku verbreitete desshalb die Nachricht, dass die grosse Kaiserin an dem Aufruhr theilnehme.

Nach dem Tode Yang-tsiün's besagte eine höchste Verkündung, dass man 荀 悝 Siün-khuai, Heerführer des nachfolgenden Kriegsheeres, die Kaiserin nach dem Palaste 永寧 Yung-ning geleiten lasse. Einzig der Befehl der Mutter der Kaiserin, der Gebieterin von Kao-tu, des Geschlechtes 龐 Pang werde vollständig gehört. Dieselbe solle sich hinbegeben, wo die Kaiserin weilt und anhält.[1]

Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku hiess die Fürsten und die Inhaber der Vorsteherämter Folgendes an dem Hofe melden: Die erhabene grosse Kaiserin macht im Verborgenen allmälig verrätherische Anschläge, sie sucht die Landesgötter in Gefahr zu bringen. An fliegende Pfeile bindet sie Briefe, macht Versprechen und miethet Anführer und Kriegsmänner. Sie hat das Böse gemein, leistet Hilfe, reisst sich los von dem Himmel. Der Lehensfürst von Lu trennte sich von Wen-kiang, in dem Frühling und Herbst wird dieses erlaubt.[2] Indem man nämlich Gehorsam leistet dem Ahnherrn und dem Stammhause, betraut man die höchst öffentliche Sache in der Welt. Trägt

[1] Die Mutter der Kaiserin, die Gattin Yang-tsiün's, war von dem Geschlechte Pang. Sie sollte sich zu ihrer Tochter begeben dürfen.

[2] Fürst Hoan von Lu wurde in Thsi auf Anstiften seiner Gemalin Wen-kiang ermordet. Dessen Sohn, Fürst Tschuang, liess seine Mutter Wen-kiang in Thsi zurück.

der Kaiser auch in dem Busen Zuneigung ohne Aufhören, wagen wir Diener und Untergebene es nicht, die höchste Verkündung in Empfang zu nehmen. Man kann eine Aufforderung verbreiten an die Könige und Fürsten, damit sie sich in der Halle des Hofes versammeln und sich berathen. — Eine höchste Verkündung besagte: Diese grosse Sache untersuche man nochmals.

Die Inhaber der Vorsteherämter meldeten wieder an dem Hofe: Yang-tsiün empfing, was die äusseren Verwandtschaften verausgaben, er war betraut mit der Stelle eines grossen Vorgesetzten. Du, vor dem wir unter den Stufen, weiltest in der Dunkelheit des Vertrauens, liessest ihm eine schwer ins Gewicht fallende Macht zukommen. Zuletzt verschwor er sich zu Unheil und Aufruhr, pflanzte in ausgedehntem Masse geheimen Anhang. Die erhabene grosse Kaiserin unterhielt im Inneren das Verhältniss der Lippen und Zähne, nahm an dem Aufruhr Theil, plante Unglück. Als die Schuld bereits offenbar geworden, widersetzte man sich der höchsten Verkündung, dem höchsten Befehle, deckte sich durch die Streitmacht, lehnte sich mit dem Rücken an die Heeresmenge. Mit Blut färbte man die Klingen, in dem Palaste und in den verschlossenen Abtheilungen vergoss man es wieder. Durch Schriften forderte man die Menge auf und belohnte unheilvolle Genossen. Nach oben kehrte man den Rücken den Geistern des Ahnherrn und des Stammhauses; nach unten zerstörte man die Hoffnung der hunderttausend, der zehnmal hunderttausend Menschen. Einst nahm Wen-kiang Theil an Unordnung, von dem Frühling und Herbst wird es verdammt. Das Stammhaus des Geschlechtes Liü empörte sich, die Kaiserin Kao sank herab als Gefährtin.[1] Es ziemt sich, die erhabene grosse Kaiserin abzusetzen und sie zur gemeinen Frau von 峻陽 Siün-yang zu machen.

Tsch'ang-hoa, Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, und Andere hielten dafür, dass es nicht die Kaiserin sei, welche an dem früheren Kaiser ein Verbrechen begangen habe. Wenn jetzt die Genossen schlecht sind, die nahe Verwandtschaft unmütterlich handelt, möge es so sein, wie es bei der Kaiserin

[1] Dieses ereignete sich nach dem Tode der Kaiserin Kao von Han.

von dem Geschlechte Tschao, der Gemalin des Kaisers Hiao-tsching von Han gewesen. Man lasse nämlich die Gemalin des Kaisers Wu in einem getrennten Palaste wohnen und vervollständige die Wohlthat, vornehm bis ans Ende zu sein.

王晃 Wang-kuang von Hia-pei, der Gebietende des obersten Buchführers, und Andere sagten in der Berathung: Die erhabene grosse Kaiserin hat mit Yang-tsiün heimlich einen Anschlag gemacht und wollte die Landesgötter in Gefahr bringen. Man kann ihr nicht wieder die Beihilfe in dem Ahnentempel des Stammhauses, die Genossenschaft des früheren Kaisers anbieten. Es ziemt sich, ihren geehrten Namen zu tilgen, sie abzusetzen und in die Feste 金墉 Kin-yung zu bringen.

Die Inhaber der Vorsteherämter machten jetzt an dem Hofe die Meldung und baten, dass man den Rath Wang-kuang's befolgen, die Kaiserin absetzen und sie zur gemeinen Frau machen möge. Man solle einen Abgesandten schicken, es vermittelst einer grossen Opfergabe in dem Ahnentempel der Umgebungen melden, dadurch die Beihilfe für den Befehl des Ahnherrn und des Stammhauses anbieten und die Hoffnung der zehntausend Reiche aussprechen. Zuletzt könne man in Allem, was man anbietet, der höchstweisen Gnade gegenüber willfährig sein und trachten, sich dem Reichlichen und Grossartigen anzuschliessen.

In einer höchsten Verkündung wurde dieses nicht gestattet. Die Inhaber der Vorsteherämter baten nochmals dringend, und es wurde jetzt zugestanden. Ferner meldeten sie an dem Hofe: Yang-tsiün brachte Unordnungen zuwege, die Angehörigen seines Hauses sollten hingerichtet werden. In einer höchsten Verkündung war man grossmüthig gegen seine Gattin von dem Geschlechte Pang, man befahl ihr, das Herz der Kaiserin zu trösten. Jetzt wurde die Kaiserin abgesetzt und zur gemeinen Frau gemacht. Wir bitten, dass Pang dem Beruhiger des Vorhofes zugewiesen und die Strafe vollzogen werde. — Eine höchste Verkündung besagte: Es wird entschieden, dass das Geschlecht Pang sich der gemeinen Frau anschliesse. — Die Inhaber der Vorsteherämter wünschten, dass es nach dem Willen der Kaiserin von dem Geschlechte Ku geschehe und baten dringend. Es wurde ihnen Folge gegeben.

Als die Frau von dem Geschlechte Pang hingerichtet werden sollte, nahm die Kaiserin sie in die Arme und hielt sie fest. Sie schnitt sich unter lautem Schreien das Haupthaar ab, senkte das Haupt zu Boden und reichte eine Denkschrift empor. Sie begab sich zu der Kaiserin von dem Geschlechte Ku, nannte sich eine Nebenfrau und bat, ihre Mutter am Leben zu erhalten. Sie wurde nicht beachtet.

Die Kaiserin hatte zu ihrer Bedienung noch zehn Menschen. Sie wurde derselben durch die Kaiserin von dem Geschlechte Ku beraubt. Es wurden ihr die Speisen entzogen, und sie starb. Sie war um die Zeit vierunddreissig Jahre alt und hatte sich fünfzehn Jahre auf ihrer Rangstufe befunden.

Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku glaubte ferner den ungeheuerlichen Beschwörern und war der Meinung, dass die Kaiserin sie bei dem früheren Kaiser anklagen werde. Sie liess sie daher zugedeckt aufbahren und machte von allen niederdrückenden und bezichtigenden Abschnittsröhren, Büchern und Arzneimitteln Gebrauch.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Yung-hia (307 n. Chr.) gab man der Kaiserin nachträglich ihren Ehrennamen wieder und errichtete für sie einen besonderen Ahnentempel, gesellte aber ihr Geisterbild nicht zu demjenigen des Kaisers Wu. Zu den Zeiten des Kaisers Tsching, im siebenten Jahre des Zeitraumes Hien-khang (341 n. Chr.), liess man eine höchste Verkündung herabgelangen, durch welche das Innere und das Aeussere beauftragt wurde, den Gegenstand zu untersuchen und darüber zu berathen. 虞潭 Yü-tan, Heerführer der Leibwache, sagte in der Berathung Folgendes:

‚Der Glanz des Ahnherrn des Geschlechtsalters, des Kaisers Wu, erfüllte die vier Meere. Die Kaiserin Yuen entsprach der Erde[1] und war die Gefährtin. Als die Kaiserin Yuen starb, war es in fortgesetzter Reihe die Kaiserin Tiao. Da erregte Yang-tsiün grossen Aufruhr, das Unglück schritt bis zu der Himmelsmutter. Kaiser Hiao-hoai gab ihr nachträglich wieder den Namen, den Namen nach dem Tode. Wie sollte dieses nicht etwas sein, wobei der Sinn: weil 鯀 Kuen[2]

[1] Gleichwie der Kaiser der Himmel ist, war die Kaiserin die Erde.

[2] Kuen war der Vater des Königs Yü von Hia.

ausgesetzt wurde, erhob sich 禹 Yü, nicht wechselt?[1] Ferner brachte ich im zweiten Jahre des Zeitraumes Thai-ning (324 n. Chr.) Schande über das Amt des Richtigen des Stammhauses.[2] Die Schriftstücke des Kaisers wurden gänzlich verworfen. Es war nichts, um das man herumgehen und das man erfassen konnte. Um die Zeit hielt ich vielseitige Umfrage hinsichtlich der alten Reihenfolgen und bestimmte dadurch die Ordnung der Abstammung. Mit 華恒 Hoa-heng, ehemaligem Heerführer der raschen Reiter, mit dem obersten Buchführer 荀松 Siün-sung,[3] mit 荀邃 Siün-sui, dem Aufwartenden für die Mitte, pflog ich vermittelst alter Schriftstücke Erörterungen, sammelte und ordnete das Wichtigste über die Ehrennamen. Im Ganzen waren keine Veränderungen und kein Wechsel.'

‚Jetzt denkt der höchstweise Kaiser in seiner Aelternliebe an die Erdgötter, reicht das reine Opfer. Die Umfrage gelangt zu sämmtlichen Vorstehern, man wird hochherzig die grossen Gebräuche bestimmen. Ich denke ohne Weiteres an die Berathung, sehe im Verborgenen das Thun und Lassen des Kaisers Hoei, erkläre die Berathungen der Diener und die Meldung an dem Hofe. Sie legten dar, dass Yang-tsiün Aufruhr erregte, durch seine Anschläge in Gefahr die Landesgötter brachte. Sie führten Wen-kiang von Lu, die Kaiserin Liü von Han als Beispiele an. Ich vermesse mich, dafür zu halten, dass Wen-kiang zwar die Mutter des Fürsten Tschuang, in Wirklichkeit jedoch die Feindin seines Vaters gewesen, dass die Kaiserin von dem Geschlechte Liü eigene Verwandtschaften von mütterlicher Seite gepflanzt und ziemlich in Gefahr das Geschlecht Lieu gebracht hat. Bei der Untersuchung sind diese zwei Sachen verschieden von denen der heutigen Tage. Einst tödtete die Kaiserin von dem Geschlechte Tö, Gemalin des Kaisers Tsch'ang von Han, die Mutter des Kaisers Ho. Als Kaiser Ho zu seiner Rangstufe gelangte, liess er alle Mitglieder des Ge-

[1] Weil Kaiser Hiao-hoai ein Sohn des Kaisers Wu gewesen.

[2] Yü-tan bekleidete damals das Amt eines Richtigen des Stammhauses. Er rüstete zum Schutze des durch 王敦 Yang-tün bedrängten Kaisers Ming ein Kriegsheer aus.

[3] Ueber 松 ist noch das Classenzeichen 山 zu setzen.

schlechtes Tŏ hinrichten. Die Berathenden wollten die Kaiserin von dem Geschlechte Tŏ stürzen. Als sie starb, wollten sie nicht nach den Gebräuchen sie begraben lassen. Kaiser Ho, in Folge der gerechten Weise, in welcher er durch zehn Jahre seine Dienste gewidmet, konnte nicht abweichen von dem Wege des Dieners und des Sohnes. Er war bestrebt, sich nach dem Reichlichen und Bedeutenden zu richten. Das Rühmliche der Menschlichkeit und der Erleuchtung ist kenntlich in dem vergangenen Zeitalter.'

‚Auch sieht man es an dem Vorgange 裴危 Pei-wei's,[1] des ehemaligen obersten Buchführers und Vorgesetzten des Pfeilschiessens, der über die Kaiserin Tiao seine Meinung aussprach. Er sagte: Wenn auch die Stiefmutter ausgetreten, die nachträgliche Handlung erleidet keine Veränderung. Desswegen ehrte Kaiser Hiao-hoai den Namen, hielt die Trauerrede und veranstaltete nochmals die Bestattung in 峻陵 Siün-ling. Hierdurch wurde der Weg der Mutter und des Sohnes unversehrt erhalten, und die Absetzung erfuhr eine grosse Veränderung. Gegenwärtig opfert man ihr in dem Palaste von 弘訓 Hung-hiün, hat sie noch nicht in den grossen Ahnentempel hereingebracht. Die Sache ist nämlich noch nicht zu Ende, es ist kein gerechtes Vorbild. Wenn man die Wiedereinsetzung der Kaiserin Tiao in ihre Rangstufe für billig hält, so soll sie bei dem Opfer für den Ahnherrn des Geschlechtsalters zugesellt werden. Wenn man ihre Wiedereinsetzung für unrecht hält, dann ist in den Schriftstücken bei den Trauerreden eine Lücke. Sie ist Jemand, der noch keine Rangstufe und keinen Namen hat, der in der richtigen Mitte weilt und dabei seitwärts geneigt ist, dem man in einem besonderen Hause opfert. Wenn man davon ausgeht, dass Kaiser Hiao-hoai für sich allein den Weg der Mutter und des Sohnes erhöht und einzig desswegen den Ahnentempel errichtet hat, so ist dieses vorläufig eine grosse besondere Neigung, und es macht einen Riss in die Vorbilder des Reiches. Es sollten dann in den Schriftstücken des Reiches alle zu vermeidenden Namen der Kaiser entfernt und verworfen werden, es wäre nicht bloss der Fall, dass man des Opfers in

[1] Rechts von 危 ist noch das Classenzeichen 頁 zu setzen.

dem Ahnentempel des Ahnherrn des Geschlechtsalters nicht theilhaftig werden dürfte.'

昱 Yŏ, König von Kuei-ki, 庾冰 Yü-ping, Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, 何充 Ho-tsch'ung, Gebietender der Bücher der Mitte, 諸葛恢 Tschü-kŏ-khuei, Gebietender des obersten Buchführers, 謝廣 Sie-kuang, oberster Buchführer, 留櫂 Lieu-tsch'ŏ, Verdienstvoller des glänzenden Gehaltes, 殷融 Yin-yung, Vorgesetzter von Tan-yang, 馮懷 Fung-hoai, der das Kriegsheer beschützende Heerführer, 鄧逸 Tang-yĭ, beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern, und Andere schlossen sich der Meinung Yü-tan's an. In Folge dessen wurde die Kaiserin dem Kaiser Wu bei dem Opfer zugesellt.

Yang-tsiün, der Vater der Kaiserin Tiao von dem Geschlechte Yang.

楊駿 Yang-tsiün führte den Jünglingsnamen 文長 Wen-tschang und stammte aus Hoa-yin in Hung-nung. In seiner Jugend war er, ein königliches Amt bekleidend,[1] Befehlshaber von 高陸 Kao-lŏ und Vorsteher der Pferde für die zwei Sammelhäuser der kühnen Reiter und des niederhaltenden Kriegsheeres. Später befand er sich als Vater der Kaiserin, die Rangstufen überschreitend, auf einer bedeutenden Rangstufe. Von einem das Kriegsheer niederhaltenden Heerführer wurde er durch Versetzung Heerführer der Wagen und Reiter und Lehensfürst von Lin-tsin.

Die sachkundigen Menschen gingen hierüber zu Rathe und sagten: Durch die Einsetzung der Lehensfürsten umhegt und schirmt man das königliche Haus. Durch Kaiserinnen und Königinnen verschafft man sich Getreide, vervollkommnet die innere Lehre. Der Vater der Kaiserin wurde erst belehnt, und ist Lehensfürst von Lin-tsin. Dieses ist das Vorzeichen von Unordnungen.[2] - Der oberste Buchführer 褚 挈 Tschü-liĕ[3]

[1] Im Dienste Sse-ma-tschao's, Königs von Tsin, später Kaisers Wu von Tsin.

[2] 臨 晉 Lin-tsin hat die Bedeutung: auf Tsin herabblicken, d. i. Tsin zurecht bringen.

[3] In 挈 ist statt 手 das Classenzeichen 石 zu setzen.

und 郭奕 Ko-yï meldeten in einer Denkschrift: Yang-tsiün besitzt eine geringe Geschicklichkeit, man kann ihm nicht die wichtige Sache der Landesgötter anvertrauen. — Der Kaiser befolgte dieses nicht.

Seit dem Beginne des Zeitraumes Thai-khang (280 bis 289 n. Chr.) war in der Welt Friede. Der Kaiser wendete den zehntausend Triebwerken nicht mehr seine Aufmerksamkeit zu und hatte nur Sinn für Wein und Wollust. Als er der Kaiserin erst seine Gunst geschenkt hatte, machten seine Gefährten Meldungen über öffentliche Angelegenheiten, jedoch Yang-tsiün sowie 兆 Yao[1] und 濟 Thsi, dessen Brüder, waren so mächtig, dass sie den Umsturz der Welt bewerkstelligen konnten. Die Zeitgenossen gaben diesen drei Männern den Namen 三楊 san-yang ‚die drei Weidenbäume', d. i. Männer des Geschlechtes Yang.

Als der Kaiser ernstlich erkrankte, war noch kein letzter Wille vorhanden, und die verdienstvollen Diener, die ihm zu der Herrschaft behilflich gewesen, waren bereits untergegangen. Die Diener des Hofes waren voll Bestürzung, ihre Rathschläge wurden nicht befolgt, jedoch Yang-tsiün entfernte alle Fürsten sowie die nahestehenden und aufwartenden Menschen der Umgebung. Er wechselte dabei ohne Weiteres die Fürsten sowie die Reichsminister und brachte seine eigenen Vertrauten unter. Der Kaiser erholte sich für eine kurze Zeit und sah, dass es nicht die von ihm angestellten Leute seien. Er sagte zu Yang-tsiün mit unveränderter Miene: Wie hast du die Gelegenheit gefunden?

Es erfolgte jetzt eine höchste Verkündung an das Amt der Bücher der Mitte, dass 亮 Liang, König von Jü-nan, im Vereine mit Yang-tsiün das königliche Haus stützen möge. Yang-tsiün fürchtete, den Einfluss und die Gunst zu verlieren. Er entlehnte von dem Amte der Bücher der Mitte die höchste Verkündung, nahm sie in Augenschein und versteckte sie bei einer passenden Gelegenheit. 華廣 Hoa-I, der Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, fürchtete sich. Er ging zu Yang-tsiün und begehrte sie. Dieser mochte sie durchaus nicht herausgeben.

[1] Zur linken Seite des Zeichens 兆 ist noch das Classenzeichen 扌 zu setzen.

Nach einer oder zwei Nächten verschlimmerte sich die Krankheit des Kaisers. Die Kaiserin meldete an dem Hofe, dass der Kaiser sich Yang-tsiün zur Stütze in der Lenkung nehmen möge. Der Kaiser war damit einverstanden. Er berief sogleich Hoa-I, den Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, zu sich und hiess 何劭 Ho-tschao mündlich seinen (des Kaisers) Willen verkünden. Die hinterlassene höchste Verkündung, die er somit ausfertigen liess, lautete:

‚Einst waren 伊 I und 望 Wang [1] die Gehilfen. Ihre hohen Verdienste gelangten herab, ohne zu vergehen. 周 Tscheu und 霍 Hŏ [2] empfingen den höchsten Befehl. Ihre Namen sind die vordersten in dem verwichenen Zeitalter. Yang-tsiün, der Aufwartende für die Mitte, Heerführer der Wagen und Reiter, thatsächlich grosser Beschützer des Nachfolgers, leitender vorderster Heerführer, wandelt zu der Tugend, betritt den Weg des Verstandes. Er spiegelt sich an der Erkenntniss, beleuchtet das Ferne, stützt und schirmt die zwei Paläste. Seine Redlichkeit und sein Ernst hat sich mannichfach bekundet. Er eignet sich für die richtige Rangstufe, zum obersten der drei Sterne. Man ermisst in ihm den nachgelassenen O-heng. [3] Ich ernenne Yang-tsiün zum grossen Beruhiger, zum grossen Zugesellten des Nachfolgers. Ich leihe ihm ein Abschnittsrohr, er beaufsichtige die Sachen aller Kriegsheere der Mitte und des Aeusseren. Er bleibt verzeichnender oberster Buchführer und leitender vorderster Heerführer wie früher. Ich stelle sechs dem Kriegsheere als Dritte Zugesellte hin. Dreitausend Fussgänger und tausend Reiter werden versetzt und halten in dem ehemaligen Sammelhause Yao's, [4] früheren Heerführers der Leibwache. Wenn sie in der Vorhalle des Nachtlagers halten, soll eine Leibwache der Flügel sein mit

[1] Wahrscheinlich werden hier 伊尹 I-yün, Reichsgehilfe des Königs Thang von Schang, und 呂望 Liü-wang, Heerführer des Königs Wu von Tscheu, gemeint.

[2] Wahrscheinlich werden hier 周亞夫 Tscheu-ya-fu und 霍去病 Ho-khiü-ping, zwei Heerführer zu den Zeiten der früheren Han, gemeint.

[3] 阿衡 O-heng ‚auf das Ebenmässige gestützt', ist der Name eines Amtes zu den Zeiten des Schang.

[4] Der oben genannte jüngere Bruder Yang-tsiün's.

den Unterschieden der Leibwache zur Linken und zur Rechten. Die Vorsteher der Pferde für jede der drei Abtheilungen seien zwanzig. In der Vorhalle seien die Vorsteher der Pferde für den Beruhiger der Hauptstadt zehn. Ich gewähre sie Yang-tsiün und befehle, dass man die Waffen in den Händen halten dürfe, wenn man ein- und ausgeht.'

Als die höchste Verkündung vollendet war, zeigte sie die Kaiserin in Gegenwart Hoa-I's und Ho-tschao's dem Kaiser. Der Kaiser sah sie mit eigenen Augen an und sagte nichts. Zwei Tage später starb er.

Yang-tsiün wohnte hierauf, wie es bei der Wichtigkeit der ihm anvertrauten Dinge sich gebührte, in der Vorhalle der grossen Gipfelung. Als man in dem Palaste des Hartriegels die Aufbahrung bewerkstelligen wollte, traten die Menschen der sechs Paläste heraus, um sich zu verabschieden, allein Yang-tsiün stieg nicht von der Vorhalle herab. Er bildete sich aus hundert kriegsmuthigen Männern eine Leibwache. Dieses waren die ersten Anzeichen seines Mangels an Achtung vor anderen Menschen.

Als Kaiser Hoei zu seiner Würde gelangte, beförderte er Yang-tsiün zum grossen Zugesellten, zum grossen Beaufsichtiger der Hauptstadt, lieh ihm eine gelbe Axt und liess ihn die Herrschaft des Palastes führen. Wenn die hundert Obrigkeiten ihr Amt leiteten, war vorgesorgt, dass die Leute seiner Umgebung sich dazwischen stellten. Er bekleidete jetzt seine Neffen 段廣 Tuan-kuang und 張邵 Tsch'ang-tschao mit dem Amte nahestehender Aufwartenden.

So oft höchste Verkündungen und Befehle erlassen wurden und der Kaiser sie durchgesehen hatte, trat er bei der Kaiserin ein und zeigte sie ihr. Dann erst gelangten sie heraus. Yang-tsiün wusste, dass die Kaiserin von dem Geschlechte Ku unlenksamen Sinnes sei und hatte vor ihr grosse Scheu und Furcht. Ferner sammelte er sich viele nahestehende Gefährten, welche die Streitmacht der verschlossenen Abtheilung des Palastes befehligten. In Folge dessen herrschte in den Häusern der Fürsten Unmuth, und die Welt war erbittert.

Yao und Thsi, die jüngeren Brüder Yang-tsiün's, hatten seltene Begabung. Sie machten ihm mehrmals Vorstellungen und hielten ihn ab. Yang-tsiün mochte von ihren Worten

keinen Gebrauch machen und richtete dadurch sein Haus zu Grunde.

Yang-tsiün war in den Beziehungen des Alterthums unwissend und handelte den alten Vorbildern zuwider. Seit dem Tode des Kaisers Wu hatte man noch kein Jahr überschritten, und man veränderte den Namen des Zeitraumes.[1] Alle Berathenden meinten, dieses sei gegen den Geist des Frühlings und Herbstes, worin es heisst: Wenn das Jahr überschritten ist, schreibt man das Gelangen zu der Rangstufe. In der Vorhalle des Hofes bedauerte man den früheren Fehler und hiess die vermerkenden Obrigkeiten es ungültig machen. Desswegen veränderte man im ersten Monate des nächsten Jahres wieder den Namen des Jahres.[2]

Yang-tsiün wusste, dass er nichts Gutes zu hoffen habe und dass er sich mit dem Nahen und Fernen nicht werde befreunden können. Er hielt sich daher an das, was einst Kaiser Ming von Wei gethan, als er zu seiner Rangstufe gelangte. Er brachte sofort in grossem Maasse Lehen und Belohnungen zur Austheilung und wollte sich dadurch bei der Menge beliebt machen. Die Lenkung führte er streng und mit zermalmender Gewalt, Vorstellungen gegenüber war er hartnäckig und eigenwillig. Er gewann nicht die Herzen der Menge.

孫楚 Sün-thsu, Statthalter von Fung-yi, stand mit ihm auf sehr gutem Fusse. Er sprach mit ihm und sagte: Du als äussere Verwandtschaft befindest dich in der wichtigen Stellung der Männer 伊 I und 霍 Hö,[3] hältst in den Händen eine grosse Macht, stützest den schwachen Gebieter. Du sollst emporblicken und gedenken des höchst öffentlichen, höchst wahrhaftigen, bescheidenen und willfährigen Weges der Menschen des Alterthums. In Tscheu ist es 周召 Tscheu-schao, welcher der Vorgesetzte wurde. In Han sind es 朱 Tschü, 虛 Hiü, 東 und 牟 Meu.[4] Es gab noch keine gemeinen Geschlechter, welche ausschliesslich an dem Hofe walteten und im Stande waren, in Glück und Segen zu enden. Jetzt sind

[1] Dieser neue Zeitraum von der Dauer eines Jahres ist Yung-hi (290 n. Chr.).

[2] Man schuf den Zeitraum Yuen-khang (291 bis 299 n. Chr.).

[3] Offenbar die bereits früher genannten I-yün und Hö-khiü-ping.

[4] Da es mehrere Männer mit diesem Geschlechtsnamen gab, lässt sich nicht bestimmen, welche hier gemeint sind.

die Nahestehenden des Stammhauses von Bedeutung, die Könige des Geheges sind eben stark, jedoch du lässest sie nicht eingehen in die zehntausend Triebwerke. Im Inneren hegest du Feindschaft und Gehässigkeit, nach aussen pflanzest du besondere Vertrautheiten. Das Unglück kommt in nicht gar vielen Tagen. — Yang-tsiün war nicht fähig, sich hiernach zu richten.

蒯欽 Khuai-hin, ein Mann von dem kleinen Sammelhause 弘訓 Hung-hiün, war der Sohn der Muhme Yang-tsiün's und in seiner Jugend mit diesem vertraut. Er war gerade, aufrichtig und unverdorben. Er hatte mehrmals durch seine richtigen Worte Yang-tsiün beleidigt. Yao und Thsi (die Brüder Yang-tsiün's) waren davon erschreckt. Derselbe sagte: So unwissend Yang-wen-tsch'ang [1] auch ist, weiss er doch, dass man schuldlose Menschen nicht auf's Gerathewohl tödten darf. Er muss mich von sich fern halten. Gelingt es mir, von ihm fern und auswärts zu bleiben, so kann es geschehen, dass ich nicht zugleich mit ihm sterbe. Wo nicht, so macht er das Stammhaus wanken und stürzt die Seitengeschlechter. Kann er es lange treiben?

孟觀 Meng-kuan und 李肇 Li-schao, Leibwächter der Mitte in der Vorhalle, wurden von Yang-tsiün nicht nach den Gebräuchen behandelt. Sie gaben heimlich zu verstehen, dass Yang-tsiün gegen die Landesgötter Anschläge mache. Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku wollte sich in die Sachen der Lenkung einmengen, fürchtete aber Yang-tsiün. Sie konnte noch nicht durchsetzen, was sie wünschte, und mochte auch nicht nach Frauensitte der erhabenen grossen Kaiserin dienen.

董猛 Tung-meng, ein Mann des gelben Thores, war seit der Zeit, wo der Kaiser der zur Nachfolge bestimmte Sohn gewesen, ein Hausdiener und befand sich als Aufseher in dem östlichen Palaste. Er widmete seine Dienste der Kaiserin von dem Geschlechte Ku. Dieselbe verkehrte mit ihm heimlich durch Briefe und machte Anschläge zur Absetzung der grossen Kaiserin. Tung-meng schloss jetzt insgeheim mit Li-schao und Meng-kuan einen Bund und verliess sich auf sie.

Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku hiess ferner Li-schao dem grossen Vorsteher der Pferde, dem Könige Liang

[1] Wen-tsch'ang ist, wie im Anfange angegeben worden, der Jünglingsname Yang-tsiün's.

von Jü-nan, die Meldung bringen und ihn bewegen, mit gesammelten Streitkräften Yang-tsiün zu strafen. König Liang sprach: Yang-tsiün ist unselig, Tod und Untergang wird urplötzlich erfolgen. Ich brauche nicht dafür zu sorgen.

Li-schao brachte die Meldung dem Könige 瑋 Wei von Thsu, und dieser hiess es gut. Der König begehrte hierauf den Eintritt bei Hofe. Yang-tsiün fürchtete den König Wei. Er wollte ihn schon früher zu sich rufen und eintreten lassen, um zu verhindern, dass er Veränderungen bewerkstellige. Somit gab er ihm sogleich Gehör.

Als Wei ankam, eröffneten Meng-kuan und Li-schao dem Kaiser, er möge in der Nacht eine höchste Verkündung ausfertigen. Indem man das Innere und Aeussere streng behütete, schickte man einen Abgesandten, der die höchste Verkündung überreichte. Diese besagte, dass man Yang-tsiün absetzt und ihn als Lehensfürst sich in sein Wohngebäude begeben heisst. 繇 Yao, Fürst von Tung-ngan, stellte sich an die Spitze von vierhundert in der Vorhalle befindlichen Menschen und folgte dem Abgesandten nach, um Yang-tsiün zu strafen. Tuan-kuang [1] fiel auf die Knie und sprach zu dem Kaiser: Yang-tsiün ward der Gnade theilhaftig. Der frühere Kaiser schenkte ihm seine ganze Neigung und liess ihn die Lenkung stützen. Auch hat der verwaiste Fürst keine Söhne. Wie könnte er einen Grund zur Empörung haben? Ich bitte, dass der Kaiser es untersucht. — Der Kaiser antwortete nicht.

Um die Zeit weilte Yang-tsiün in dem ehemaligen Sammelhause 曹爽 Tsao-schuang's, welches im Süden der Rüstkammer des Krieges lag. Als er hörte, dass im Inneren eine Veränderung geschehen, rief er alle Obrigkeiten zu sich und berieth sich mit ihnen. Der grosse Zugesellte 朱振 Tschütschin, Vorgesetzter der Register, sprach zu Yang-tsiün: Jetzt geschehen im Inneren Veränderungen. Was dieses zu bedeuten hat, lässt sich erkennen. Gewiss ist es der Thürwächter, der für die Kaiserin von dem Geschlechte Ku einen Plan entworfen hat. Es ist von keinem Nutzen für dich. Das Angemessene ist, wir verbrennen das Thor der Wolkendrachen und zeigen unsere Macht. Wir begehren die Häupter der Anstifter, öffnen

[1] Tuan-kuang ist der früher erwähnte Neffe Yang-tsiün's.

das Thor der zehntausend Frühlinge und führen die Streitmacht des östlichen Palastes und des äusseren Lagers heraus. Du umschliessest den kaiserlichen Nachfolger, trittst in den Palast und ergreifst die Verräther. Innerhalb der Vorhalle wird man vor Furcht zittern, man wird sie gewiss enthaupten und die Häupter überschicken. So kann man dem Unglück entkommen. — Yang-tsiün war feig und unentschlossen. Er sagte: Kaiser Ming von Wei hat dieses für die grossen Verdienste erbaut. Wie kann ich es verbrennen?

傅祗 Fu-khi, Aufwartender für die Mitte, bat um die Erlaubniss, mit den kriegstüchtigen Leuten in das Thor der Wolkendrachen eintreten zu dürfen, um zu sehen, was an der Sache sei. Er sagte dabei zu seinen Genossen, das Innere des Palastes solle nicht leer sein. Sofort erhob er sich und verbeugte sich. In Folge dessen ergriffen Alle die Flucht.

Plötzlich liess man in der Vorhalle Bewaffnete ausrücken, welche das Sammelhaus Yang-tsiün's verbrannten. Ferner hiess man Armbrustschützen auf der Höhe des Söllers das Sammelhaus Yang-tsiün's überblicken und darnach mit Pfeilen schiessen. Die Krieger Yang-tsiün's konnten nicht herausrücken. Yang-tsiün floh in den Pferdestall. Man tödtete ihn daselbst mit Hakenlanzen.

Meng-kuan und Andere empfingen von der Kaiserin von dem Geschlechte Ku den geheimen Befehl, sämmtliche Angehörige und Genossen Yang-tsiün's sammt ihren drei Seitengeschlechtern hinrichten zu lassen. Es starben auf diese Weise mehrere tausend Menschen. Ferner erhielt Li-schao den Befehl, die in dem Hause Yang-tsiün's befindlichen besonderen Schriften zu verbrennen. Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku wollte nämlich nicht, dass der letzte Wille und die eigenhändig geschriebenen höchsten Verkündungen des Kaisers Wu innerhalb der vier Meere bekannt werden.

Als Yang-tsiün hingerichtet war, getraute sich Niemand, den Leichnam wegzunehmen. Bloss ein Hausgenosse des grossen Zugesellten, Namens 閻纂 Yen-thsuan aus Pa-si, bahrte ihn auf und bestattete ihn.

Yao, der jüngere Bruder Yang-tsiün's, führte den Jünglingsnamen 文琚 Wen-khiü. Derselbe gelangte nacheinander zu der Würde eines Gebietenden des obersten Buchführers und eines Heerführers der Leibwache. Er hatte einen berühmten Namen. Zur Zeit als er die Gunst des Kaisers Wu erlangte, ging er in Bezug auf die Hoffnungen Yang-tsiün voraus. Weil sein älterer Bruder in grösster Ehre stand, erkannte er, dass er in Ansehen und Gunst nicht verbleiben könne und bat, von seiner Würde zurücktreten zu dürfen. Er that dieses früher und später sehr ernstlich, erhielt aber niemals die Erlaubniss.

Als die Bewerbung um die Kaiserin stattfand, überreichte er eine Denkschrift, worin er sagte: Durchgeht man mit den Blicken das Alterthum und die Gegenwart, so blieb man bei zwei Kaiserinnen aus einem einzigen Seitengeschlechte noch niemals unversehrt, sondern man nahm das Unglück des Sturzes des Stammhauses auf sich. Ich bitte, die Meldung in dem Ahnentempel des Stammhauses aufzubewahren. Geschieht es, wie ich sage, so kann man dem Unglück entkommen.[1] — Man befolgte dieses.[2]

趙休 Tschao-hieu, Beaufsichtiger des Kriegsheeres zur Rechten, reichte eine Schrift empor und sagte in seiner Darlegung: Die fünf Fürsten, Brüder Wang-mang's, wurden gegenseitig abgelöst. Jetzt befinden sich die drei Fürsten von dem Geschlechte Yang auf einer hohen Rangstufe, und Veränderungen des Himmels wurden oft gesehen. Ich vermesse mich, deswegen um den Kaiser in Sorgen zu sein. — Demzufolge fürchtete sich Yao noch mehr. Er bat dringend um seine Entlassung, die ihm jetzt gewährt wurde. Er erhielt ein Geschenk von hundertmal zehntausend Kupfermünzen und fünftausend Stücken Seidenstoffes.

Yao hatte seine Verzichtleistung zu spät bekannt gegeben. Er vereinigte sich daher mit seinen Freunden und Genossen, hielt diese zusammen und trat mit ihnen aus. 攸 Yeu, König von Thsi, und 羊琇 Yang-sieu,[3] Beschützer des Kriegs-

[1] Wenn man sich nach diesen Worten richtet.

[2] Wahrscheinlich dadurch, dass man die Denkschrift in dem Ahnentempel aufbewahrte.

[3] Yang-sieu war der Oheim der Kaiserin von dem Geschlechte Yang, Gemalin des Kaisers King.

heeres der Mitte, trafen mit 成 粲 Tsching-tsan, Lehensfürsten des mittleren Kriegsheeres des Nordens, eine Verabredung. Sie wollten Yao besuchen und ihn bei dieser Gelegenheit mit ihren Schwertern niederhauen. Yao erfuhr dieses. Er entschuldigte sich wegen Krankheit und kam nicht hervor. Dabei machte er den Inhabern der Vorsteherämter die Mittheilung, und liess es an dem Hofe melden. Indessen war Yang-sieu grosser Dienstleistender (太 僕) geworden. Seit dieser Zeit getraute sich an dem ganzen Hofe Niemand, anderer Meinung zu sein, und die Erörterung hatte ein Ende.

Als Yao hingerichtet werden sollte, sagte er, dass er eingeschüchtert worden sei. Die Sache befinde sich in dem steinernen Behältnisse,[1] und man könne 張 華 Tsch'ang-hoa[2] fragen. Um die Zeit waren Alle der Meinung, man solle die Verhältnisse darlegen und sich an den Gebrauch der nochmaligen Untersuchung halten. Allein die Genossen des Seitengeschlechtes Ku behandelten alle Mitglieder des Geschlechtes Yang als Feinde und drängten die mit der Hinrichtung beauftragten Menschen. Man enthauptete hierauf Yao. Alle Zeitgenossen beklagten ihn.

濟 Thsi, der andere jüngere Bruder Yang-tsiün's, führte den Jünglingsnamen 文 通 Wen-thung. Seine Rangstufe war diejenige eines den Süden niederhaltenden und im Norden Eroberungszüge machenden Heerführers. Durch Versetzung wurde er grosser Zugetheilter des Nachfolgers.

Thsi hatte Begabung und war in den edlen Künsten bewandert. Er begleitete einst den Kaiser Wu auf die Herbstjagd an dem Fusse des nördlichen Berges 芒 Mang. Er ritt in Gemeinschaft mit 王 濟 Wang-thsi, Aufwartenden für die Mitte, in ein Reitkleid von Tuch gekleidet und in der Hand einen hörnenen Bogen haltend, vor dem kaiserlichen Handwagen, als ein reissendes Thier plötzlich hervorbrach. Der Kaiser befahl

[1] Bezieht sich wahrscheinlich auf die oben erwähnte Meldung in dem Stammhause des Ahnentempels.

[2] Tsch'ang-hoa ist bei den Nachrichten von Ku-tsch'ung (S. 201 und 204) erwähnt worden. Seine Beziehungen zu diesem Gegenstande werden nirgends, auch nicht in den weitläufigen Nachrichten von Tsch'ang-hoa, angegeben.

Wang-thsi, nach ihm zu schiessen, und es stürzte unter dem Erklingen der Sehne. Nach einer Weile kam wieder eines hervor. Thsi (der jüngere Bruder Yang-tsiün's) wurde von dem Kaiser aufgefordert, und er erschoss es ebenfalls. Die sechs Kriegsheere erhoben ein lautes Geschrei.

Der Kaiser schätzte die Obrigkeiten der Kriegsmacht und verlieh häufig die Aemter den vornehmen Verwandten. Er setzte seine ganze Hoffnung auf Thsi und benannte dessen Amt nach den Namen der edlen Künste des Krieges. Thsi dachte mit seinem älteren Bruder Yao tief über Vollkommenheit und Fülle nach und machte in Gemeinschaft mit seinen Neffen, mit 李斌 Li-pin und Anderen, Yang-tsiün eindringliche Vorstellungen. Die Entfernung und Aussendung 王祐 Wang-yeu's als Statthalter von Ho-nan und die Einsetzung des kaiserlichen Nachfolgers war durch ihn veranlasst worden.

Yang-tsiün hatte eine Abneigung gegen den grossen Vorsteher der Pferde, den König 亮 Liang von Jü-nan, und hatte ihn unter Drängen an die Gränzen geschickt. Thsi hatte mit Li-pin mehrmals Vorstellungen gemacht und zum Ablassen gerathen. Yang-tsiün hielt hierauf Thsi von sich fern. Dieser sprach zu 傅咸 Fu-hien: Wenn der ältere Bruder des Hauses den grossen Vorsteher der Pferde beruft und ihn eintreten lässt, dann sich zurückzieht und an Thor und Thüre ihm ausweicht, so kann er noch entkommen. Wo nicht, so soll er die Seitengeschlechter zurücksetzen. — Fu-hien sprach: Wenn er ihn nur zurückberuft und ihn hochsinnig ehrt, begründet er sofort den grossen Frieden. Er braucht ihm nicht auszuweichen. Wer ein Diener unter den Menschen ist, kann nicht ausschliesslich die Macht besitzen, wie sollten dieses allein die äusseren Verwandtschaften können? Jetzt steht das Stammhaus fern, durch die Nähe der äusseren Verwandtschaften erlangt man Sicherheit. Wenn die äusseren Verwandtschaften in Gefahr gerathen, stützen sie sich auf das Gewichtige des Stammhauses und bilden sich dadurch einen festen Halt. Dieses nennt man die gegenseitige Stütze der Lippen und der Zähne. Es ist die beste der Berathungen.

Thsi fürchtete sich noch mehr und fragte 石崇 Schï-thsung: Welche Gedanken haben die Menschen? — Schï-thsung sprach: Der weise ältere Bruder erfasst die Lenkung, hält das

Stammhaus fern und schliesst es aus. Er soll mit den vier Meeren es gemein haben. — Thsi sprach: Bei einem Zusammentreffen mit dem älteren Bruder kann man es vorbringen. — Schï-thsung traf mit Yang-tsiün zusammen und brachte es vor. Dieser nahm es nicht an. Später wurde er mit allen seinen Brüdern getödtet.

An dem Abende des Losbruches des Unglücks wurde Thsi von Seite des östlichen Palastes herbeigerufen. Er sagte zu 裴楷 Pei-kiai: Wohin soll ich gehen? — Pei-kiai sprach: Du bist Beschützer und Zugesellter. Du musst in den östlichen Palast gelangen. — Thsi bediente sich gern der Waffen und Pferde der lange währenden Vorbilder. Sein Gefolge waren vierhundert Menschen. Dieselben waren lauter starke Kriegsmänner aus Thsin, durch welche, wenn sie mit Pfeilen schossen, der Befehl vollzogen wurde. Sie wollten Thsi zu Hilfe kommen, doch dieser war bereits in den Palast getreten. Alles seufzte und empfand Groll.

Der Heerführer Tscheu-tsch'ü.

周處 Tscheu-tsch'ü führte den Jünglingsnamen 子隱 Tse-yin und stammte aus Yang-sien in I-hing. Sein Vater 魴 Fang war zu den Zeiten der U Statthalter von Po-yang. Tscheu-tsch'ü wurde in seiner Jugend eine Waise. Er hatte als schwacher Knabe noch nicht die Mütze aufgesetzt und übertraf schon alle Menschen an Stärke. Er liebte das Umhersprengen zu Pferde und die Jagd. Den kleinen Wandel nicht ordnend, überliess er sich seinen Leidenschaften und Gelüsten. In den Krümmungen des Landstrichs war man über ihn ungehalten.

Tscheu-tsch'ü wusste, dass die Menschen ihn hassen. Er trachtete daher ernstlich, sich zu bessern und sagte zu den Vätern und Alten: Gegenwärtig ist die Zeit friedlich, die Jahre sind fruchtbar, warum quälet ihr euch und freuet euch nicht? — Die Väter und Alten seufzten und sprachen: Die drei Verderblichkeiten sind noch nicht entfernt. Welche Freude sollten wir haben? — Tscheu-tsch'ü fragte: Wie heissen diese? — Sie antworteten: Das reissende Thier mit weisser Stirne auf den südlichen Bergen, das Krokodil unter der langen Brücke, und

du dazu sind drei. — Tscheu-tsch'ü sprach: Wenn dieses euch Sorge macht, so bin ich im Stande, es zu entfernen. — Die Väter und Alten sprachen: Wenn du es entfernst, so ist es für die ganze Provinz ein grosses Glück, du hast nicht bloss die Verderblichkeiten entfernt.

Tscheu-tsch'ü trat jetzt in das Gebirge und erschoss das reissende Thier. Hierauf warf er sich in das Wasser und packte das Krokodil. Das Krokodil tauchte bald unter, bald schwamm es auf der Oberfläche des Wassers und legte einen Weg von mehreren Zehenden von Weglängen zurück. Allein Tscheu-tsch'ü verfolgte mit ihm zugleich durch drei Tage und drei Nächte den Weg. Die Menschen glaubten, er sei todt und wünschten einander Glück. Tscheu-tsch'ü tödtete wirklich das Krokodil und kehrte zurück. Als er hörte, dass man sich in den Bezirken und Strassen Glück gewünscht habe, erkannte er erst, wie sehr die Menschen über ihn ungehalten waren.

Er ging jetzt nach U und suchte die zwei Männer von dem Geschlechte 陸 Lŏ. Da 陸機 Lŏ-ki um die Zeit nicht anwesend war, besuchte er 陸雲 Lŏ-yün und gab ihm seine Gedanken kund, indem er sagte: Ich will meinen Wandel ordnen, jedoch die Jahre gleiten bereits aus. Ich fürchte, dass ich nichts erreichen werde. — Lŏ-yün sprach: Die Alten schätzten das Anhören am Morgen und die Besserung am Abend. Dass du auf dem Wege voranschreitest, ist noch immer möglich. Auch kränkst du dich, dass der Vorsatz nicht gefasst worden: Warum bist du in Kummer, dass der Name nicht glänzt? — Tscheu-tsch'ü fasste hierauf einen festen Vorsatz. Er liebte das Lernen und hatte Sinn für den Schriftschmuck. In seinen Vorsätzen beharrte er bei Gerechtigkeit und Standhaftigkeit. Seine Worte bezogen sich nur auf Redlichkeit und Treue. Er bewältigte sich über ein Jahr.

Von den Sammelhäusern des Landstrichs im Vereine vorgeladen, trat er in die Dienste von U und wurde Gehilfe der östlichen Warte zur Linken. Gegen das Ende der Jahre Sün-hao's (280 n. Chr.) wurde er Beaufsichtiger von 無難 Wu-nan.

Als U unterworfen war, stieg 王渾 Wang-hoen in den Palast von Kien-niĕ. Als man sich des süssen Weines freute,

sagte er zu den Menschen von U: Ihr, die übrig gebliebenen Menschen eines zu Grunde gegangenen Reiches, ist es euch möglich, frei von Betrübniss zu sein? — Tscheu-tsch'ü erwiederte: Gegen das Ende der Han erfolgte Theilung und Einsturz, die Dreifüsse der drei Reiche wurden aufgestellt. Die Vernichtung von Wei geschah früher, der Untergang von U geschah später. Die Betrübniss wegen des zu Grunde gegangenen Reiches, wie hätte sie bloss ein einziger Mensch? — Wang-hoen zeigte in seiner Miene Beschämung.

Tscheu-tsch'ü zog nach Lŏ-yang und wurde durch allmälige Versetzung Statthalter von Sin-ping. Er beruhigte und machte zu Freunden die westlichen und nördlichen Fremdländer. Das Volk 羌 Khiang, welches abgefallen war, unterwarf sich und schloss sich an. Auf dem Gebiete des Landstrichs 雍 Yung pries man ihn.

Er wurde wieder Statthalter von Kuang-han. In dieser Provinz gab es viele ins Stocken gerathene Rechtshändel, welche dreissig Jahre hindurch nicht entschieden wurden. Tscheu-tsch'ü untersuchte Recht und Unrecht, und eines Morgens waren sie entschieden oder aufgelassen.

Wegen des hohen Alters seiner Mutter entsagte er seinem Amte, kehrte heim und wurde plötzlich an die Stelle eines Anderen zum inneren Vermerker von Thsu ernannt. Er hatte noch nicht dieses Amt angetreten, als er vorgeladen und zum beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern ernannt wurde. Er sagte jetzt: Die Alten verzichteten auf das Grosse, sie verzichteten nicht auf das Kleine. — Somit begab er sich früher nach Thsu.

In dieser Provinz war die Trauer um die Todten schon in vergangener Zeit unordentlich, bei Altem und Neuem wurde ohne Unterschied beharrt, und die Gewohnheiten waren noch nicht zur Einheit gelangt. Tscheu-tsch'ü bemühte sich, Gerechtigkeit zu lehren. Ferner umhüllte er die Leichen unbekannter Menschen und die im freien Felde liegenden weissen Gebeine, sammelte sie und begrub sie. Erst als er dieses gethan hatte, leistete er der Vorladung Folge. In der Nähe wie in der Ferne pries und bewunderte man ihn.

Als er sich in der Stellung eines nahen Aufwartenden befand, ward Vieles von ihm bemängelt und getadelt. Er wurde

zu dem Amte eines mittleren Gehilfen des kaiserlichen Vermerkers versetzt. Wo immer er untersuchte und beschuldigte, mied er nicht die begünstigten Verwandtschaften. 彤 Tan, König von Liang, handelte dem Gesetze zuwider. Tscheu-tsch'ü zog dieses in einer Schrift eingehend in Untersuchung.

Da ereignete es sich, dass 齊萬年 Thsi-wan-nien, ein Mensch des Volksstammes 氐羌 Ti-khiang, sich empörte.[1] Die Diener des Hofes hassten Tscheu-tsch'ü wegen dessen Derbheit und Geradheit. Sie sagten: Tscheu-tsch'ü ist der Sohn eines berühmten Anführers von U. Seine Redlichkeit und Standhaftigkeit sind wirklich ausnehmend. — Man liess ihn daher dem Lehensfürsten 駿 Tsiün von 夏 Hia[2] sich anschliessen.

孫秀 Sün-siou, der im Westen Eroberungszüge machende Heerführer von 伏波 Fö-pho, wusste, dass Tscheu-tsch'ü den Tod finden werde und sagte zu ihm: Du hast eine alte Mutter. Du kannst dich damit entschuldigen. — Tscheu-tsch'ü sprach: Die Wege der Redlichkeit und der Aelternliebe, wie können sie beide unversehrt bleiben? Hat man sich einmal von den Seinigen verabschiedet, um dem Gebieter zu dienen, wie könnten da die Aeltern wieder den Sohn besitzen? Der heutige Tag ist es, an dem ich gestorben bin.

Thsi-wan-nien erfuhr dieses und sagte: Der Gebieter des Sammelhauses von dem Geschlechte Tscheu überwachte einst Sin-ping. Ich weiss, dass er ein Mensch ist, der in seiner Begabung zugleich den Schriftschmuck und die Kriegskunst erfasst. Wenn er kommt und ausschliesslich dabei entscheidet, so kann ich mich mit ihm nicht messen. Wenn er von anderen Menschen Anordnungen in Empfang nimmt, so bringt dieses nur seine Gefangennehmung zuwege.

Hierauf wurde Tan, König von Liang, zu einem im Westen Eroberungszüge machenden grossen Heerführer ernannt und

[1] Dieses Ereigniss fällt in das sechste Jahr des Zeitraumes Yuen-khang (296 n. Chr.).

[2] Derselbe war der Sohn des Kaisers Sïuen und wurde zu verschiedenen Zeiten in verschiedene Lehen als Lehensfürst und König eingesetzt. Er führt in der Geschichte den Namen Tsiün, König von Fu-fung, wird jedoch als Lehensfürst von Hia sonst nirgends erwähnt.

beaufsichtigte die Sache der Kriegsheere in der Mitte des Gränzpasses. Tscheu-tsch'ü wusste, dass Tan nicht gerecht sei und ihm gewiss den Untergang bereiten werde. Doch als Diener unter den Menschen erschöpfte er die Rechtlichkeit, und es ziemte sich nicht, sich zu entschuldigen oder zu zagen. Er machte sich daher voll Traurigkeit auf den Weg mit dem Vorsatze, lebend nicht zurückzukehren.

陳準 Tschin-tschün, Gebietender der Bücher der Mitte, wusste, dass König Tan seinen langgenährten Hass auslassen werde, und er sagte desshalb an dem Hofe: Tsiün und der König von Liang sind vornehme Verwandte, sie haben nicht die Begabung von Anführern. Wenn sie vorrücken, trachten sie nicht nach Ruhm. Wenn sie sich zurückziehen, fürchten sie nicht, eines Verbrechens schuldig zu sein. Tscheu-tsch'ü, ein Mensch von U, ist redlich, tapfer und wirklich standhaft. Er wird gehasst und hat keine Hilfe, er wird gewiss das Leben verlieren. Man soll eine höchste Verkündung ergehen lassen, dass 孟觀 Meng-kuan mit zehntausend auserlesenen Streitern die vordere Spitze Tscheu-tschü's bilden möge. Man kann dann gewiss die Räuber vernichten. Thut man dieses nicht, so wird Tscheu-tsch'ü durch Tan veranlasst, vorauszujagen. Seine Niederlage ist dann gewiss. — In der Vorhalle des Hofes befolgte man dieses nicht.

Die Räuber lagerten auf dem Berge 梁 Liang als eine Heeresmenge von siebenzigtausend Menschen, jedoch Tsiün drängte Tscheu-tsch'ü, sie mit fünftausend Kriegern anzugreifen. Tscheu-tsch'ü sprach: Das Heer hat im Rücken keine Verbindung, es erfolgt gewiss Umwerfung und Niederlage. Verliere ich auch das Leben, es ist für das Reich eine Schande. — Tan erliess nochmals den Befehl an Tscheu-tsch'ü, vorzurücken und die Räuber zu strafen. Dieser richtete jetzt im Vereine mit 盧播 Lu-po, dem die Macht zur Geltung bringenden Heerführer, und 解系 Kiai-hi, stechenden Vermerker von Yung-tscheu, den Angriff gegen Thsi-wan-nien auf dem Gebiete der sechs Feldwege (六陌).

Als man die Schlacht liefern wollte, hatten die Leute in dem Heere Tscheu-tsch'ü's noch nicht gegessen. Allein Tan drängte und hiess ihn schnell vorrücken. Zugleich schnitt er die Verbindung nach rückwärts ab. Tscheu-tsch'ü erkannte,

dass er geschlagen werden müsse und sprach die folgenden Worte eines bilderlosen Gedichtes:

Entschwunden die Sachen der Welt,
Ich sporne schon das Pferd,
Sehe die Barbaren des Westens.
Die Kichern süss, die Hirse!
Die Zeit bewältigt, sie heisst mich sterben.

Nachdem er dieses gesprochen, begann er den Kampf. Vom Morgen bis zum Abend zählte man zehntausend abgeschlagene Köpfe. Die Bogensehnen waren zerrissen, die Pfeile zu Ende gegangen. Lu-po und Kiai-hi leisteten keine Hilfe. Seine Umgebung rieth ihm, den Rückzug anzutreten. Tscheu-tsch'ü legte die Hand an das Schwert und sprach: Dieses ist die strenge Tugend, deren ich mich befleisse. An dem Tage, wo ich den Befehl erhalten habe, welchen Rückzug könnte ich antreten? Auch empfingen in dem Alterthum die vortrefflichen Anführer den Befehl und kamen an dem Thore des Unheils hervor. Es gibt nämlich ein Vorrücken, es gibt kein Zurückziehen. Jetzt werden sämmtliche Kriegsheere untreu, ihre Macht wird gewiss nicht gehoben. Ich bin ein grosser Diener. Dass ich mich mit dem Reiche begraben lasse, kann dieses nicht auch geschehen? — Hierauf kämpfte er mit Macht und ging zu Grunde.

Man verlieh ihm nachträglich die Stelle eines im Westen den Frieden herstellenden Heerführers und machte ihm zum Geschenke hundertmal zehntausend Kupfermünzen, einen Begräbnissplatz von hundert Morgen und einen Grund von fünfzig Morgen in der Feste der Mutterstadt zu einem Wohnhause. Ferner schenkte man ihm fünfhundert Morgen Felder in der Nähe des Königshauses. Eine höchste Verkündung sagte: Die Mutter Tscheu-tsch'ü's ist von Jahren alt, es werden ihr fernstehende Menschen hinzugegeben. Ich der Kaiser bedauere sie immer und denke nach. Ich besorge für sie Aerzte und Arzneimittel. Wein und Reis wird ihr geschenkt das ganze Jahr.

Tscheu-tsch'ü veröffentlichte das Werk 默語 Mĭ-yü ‚die Worte des Schweigens', in dreissig Heften, ferner das Werk 風土記 Fung-thu-ki ‚die Geschichte des Windes und der Erde'. Nebstdem stellte er das Buch der U zusammen.

Um die Zeit erhielt 潘岳 Pan-yŏ[1] durch eine höchste Verkündung den Auftrag, das Gedicht 關中 Kuan-tschung ‚die Mitte des Gränzpasses' zu verfassen. Dasselbe sagt:

Tscheu liess sich begraben mit des Heeres Befehl,
Sein Leib ward durchschnitten von der Axt.
Die Menschen sagen, er ging zu Grunde,
Lautere Tugend ist im Stande, sich zu erheben.

閻纘 Yen-tsien, Hiao-wei der westlichen Fremdländer, reichte ebenfalls ein Gedicht empor, worin er sagte:

Tscheu bewahrte unversehrt seine Tugend,
Er bewirkt, dass das Fragen nicht endet.
Sagt man auch, er ging zu Grunde,
Seinen Namen schreibt die gute Geschichte.

Als Kaiser Yuen König von Tsin wurde, wollte er Tscheu-tsch'ü einen in den Tafeln nach dem Tode zu führenden Namen geben. Der grosse Beständige 賀循 Ho-siün sagte bei der Berathung: Tscheu-tsch'ü trat auf das reine Gebiet der Tugend, das Maass seiner Begabung erwies sich als ein hohes. Er bewachte nach einander vier Provinzen. Er stellte die Menschen zufrieden, begründete die Lenkung. Er brachte Vorsteher herein und hundert Gefährten. Seine lautere Umschränkung wurde nicht verdorben. Bei den westlichen Barbaren opferte er seinen Leib. Er sah die Gefahr und empfing den Befehl. Dieses alles ist die Fülle und das Gediegene der Redlichkeit und Weisheit, die weitgehende Umschränkung eines standhaften Mannes. Nach den Vorschriften für die Namen nach dem Tode führt derjenige, der an der Tugend festhält und nicht verderbt ist, den Namen 孝 Hiao (älternliebend). — Hierauf gab man ihm diesen nach dem Tode zu führenden Namen.

Tscheu-tsch'ü hatte drei Söhne, deren Namen 玘 Khi[2], 靖 Tsing und 札 Tsă. Der Sohn Tsing starb frühzeitig. Die beiden Anderen Khi und Tsă sind berühmte Männer[3].

[1] Pan-yŏ, dessen Lebensbeschreibung in dem Buche der Tsin enthalten ist, war in jener Zeit als Dichter berühmt. Er wurde später wie viele Andere als angeblicher Mitschuldiger der Könige Yün und Kiung hingerichtet.

[2] Zu dem Zeichen 玘 ist statt 土 das Classenzeichen 王 zu setzen.

[3] Sie sind in dem Buche der Tsin Gegenstand besonderer Ueberlieferungen.

Der Heerführer Meng-kuan.

孟觀 Meng-kuan führte den Jünglingsnamen 叔時 Schŏ-schi und stammte aus Tung-kuang in Pŏ-hai. In seiner Jugend liebte er das Lesen der Bücher und erklärte die Himmelskunde. Als Kaiser Hoei zu seiner Rangstufe gelangte, erhielt Meng-kuan durch allmälige Versetzung die Stelle eines mittleren Leibwächters in der Vorhalle. Die Kaiserin von dem Geschlechte Ku verwirrte die für das Weib und die Muhme geltenden Gebräuche. Sie wollte Yang-tsiün hinrichten lassen und die grosse Kaiserin absetzen. Den Umstand, dass Yang-tsiün sich in dem ausschliesslichen Besitze der Macht befand, zum Anlass nehmend, sprach sie davon mehrmals zu dem Kaiser. Sie schickte ferner Leute, welche Meng-kuan davon Kunde gaben.

Da ereignete es sich, dass 瑋 Wei, König von Thsu, über Yang-tsiuen Strafe verhängen wollte. Meng-kuan errieth die Gedanken der Kaiserin von dem Geschlechte Ku. Er verbreitete die höchste Verkündung und trug ziemlich zur Entstellung der Sache bei. Nach der Hinrichtung Yang-tsiün's ernannte man ihn zum aufwartenden Leibwächter des gelben Thores, und wurde ihm die Stelle eines der vierzig nahestehenden und vertrauenswürdigen Menschen besonders verliehen. Er wurde durch Versetzung Heerführer der gehäuften Armbrüste und erhielt das Lehen eines Fürsten der Provinz Schang-kŏ.

Indessen empörte sich 齊萬年 Thsi-wan-nien, Häuptling des Volksstammes 氐 Ti. In dem Lande innerhalb des Gränzpasses befand sich eine Heeresmenge von mehreren hunderttausend Menschen, jedoch die Anführer wurden einer nach dem anderen über den Haufen geworfen und geschlagen. 陳準 Tschin-tschün, Gebietender der Bücher der Mitte, und der Beaufsichtiger 張華 Tsch'ang-hoa zogen in Betracht, dass die Könige von Tschao und Liang sich in dem Lande innerhalb des Gränzpasses befinden. Yung enthalte die vornehmen Verwandtschaften. Wenn sie vorrücken, haben sie kein Begehren nach Verdiensten, wenn sie sich zurückziehen, fürchten sie nicht, Schuld auf sich zu laden. Obgleich die Kriegsmänner eine Menge sind, könne man sie nicht für die Sache brauchen.

Dass Tscheu-tsch'ü verloren war und geschlagen worden, sei einzig aus diesem Grunde geschehen. Höhere und Niedere seien getrennten Sinnes, es sei unmöglich, den Feind zu besiegen. Meng-kuan besitze grosse Thatkraft und Verwendbarkeit für die Schrift und den Krieg. Sie machten daher den Vorschlag, dass Meng-kuan Strafe verhängen solle.

Die von Meng-kuan befehligten Krieger der Leibwache des Nachtlagers waren stark, tapfer und kühn. Zugleich befehligte er die Kriegsmänner des Landes in der Mitte des Gränzpasses. Er selbst hielt gegen Pfeile und Steine Stand. Er schlug den Feind in zehn Schlachten und nahm Thsi-wan-nien gefangen. Seine Macht flösste dem Volke Ti-khiang Schrecken ein. Nachdem er wieder Hiao-wei der östlichen Khiang geworden, wurde er an den Hof berufen und zum Heerführer der Rechten ernannt.

Als Lün, König von Tschao, sich die Rangstufe des Kaisers anmasste, zog er in Betracht, dass Meng-kuan an seinem Aufenthaltsorte Verdienste bekundet hatte, und setzte ihn zu einem den Süden beruhigenden Heerführer ein. Zugleich liess er ihn die Sache der Kriegsheere des Nordens des Stromes beaufsichtigen, lieh ihm ein Abschnittsrohr und hiess ihn in 宛 Yuen sich aufstellen.

平 Ping, der Sohn Meng-kuan's, war der die Spitzen anführende Heerführer des Königs 允 Yün von Hoai-nan. Derselbe wollte Lün strafen und fiel in dem Kampfe. 孫秀 Sün-sieu erwog, dass Meng-kuan im Besitze von Streitkräften sich auswärts befinde. Er sagte fälschlich, Ping sei durch die Krieger des Königs Yün getödtet worden. Man verlieh Meng-kuan die Stelle eines Heerführers der gehäuften Armbrüste, um ihn zu beruhigen.

Das gerechte Kriegsheer hatte sich bereits erhoben, und man rieth Meng-kuan oftmals, sich mit Kiung, König von Thsi, ins Einvernehmen zu setzen. Meng-kuan bemerkte, dass in dem Saale des Kaisers des purpurnen Palastes [1] keine anderen Veränderungen sich zeigen. Er glaubte daher, dass Lün diesem entspreche. Zuletzt befolgte er nicht den Rath der Menge und hielt fest an Lün. Als der Kaiser wieder eingesetzt wurde,

[1] Der purpurne Palast ist ein Sternbild in der Nähe des Nordpols.

schlug 空 桐 機 Khung-thung-ki, Befehlshaber von 永 饒 治 Yung-jao-tsch'i, Meng-kuan das Haupt ab und schickte es weiter bis nach Ló-yang. Die drei Verwandtschaften Meng-kuan's wurden hierauf ausgerottet.

Der Aufrührer Tsch'ang-tsch'ang.

張 昌 Tsch'ang-tsch'ang war ursprünglich ein südlicher Barbar aus 義 陽 I-yang. In seiner Jugend war er ein Angestellter des Districtes 平 氏 Ping-schi. An Kriegsmuth und Kraft übertraf er andere Menschen. So oft er für sich die Wahrsagung bewerkstelligte, sagte er, das Entsprechende sei, dass er reich und vornehm sein werde. Er liebte es, Angriff und Kampf zu erörtern. Alle seine Genossen verlachten ihn.

Als 李 流 Li-lieu das Land 蜀 Schŏ plünderte, entwich Tsch'ang-tsch'ang heimlich. In einem halben Jahre hatte er mehrere tausend Gefährten gesammelt. Er stahl eine schwellende Fahne und sagte fälschlich, das Amt der drei Erdstufen schicke ihn, damit er die Menschen auffordere, Li-lieu zu strafen.

Da geschah es, dass eine Schrift der höchsten Verkündung von dem Tage Jin-wu (19) die kriegerischen und tapferen Männer aufbrechen und nach dem Gebiete von 益 Yi eilen hiess. Man gab ihnen den Namen: Krieger des Tages Jin-wu. Seit die Welt vieles Ungemach erlitt, sagten einige Männer der Kunst, es werde einen Kaiser und König geben, der zur Linken des Stromes aufsteht. Als man auf diese Weise den Aufbruch ins Werk setzte, waren alle Menschen dem Eroberungszuge im Westen abgeneigt. Die Genossen Tsch'ang-tsch'ang's belogen und täuschten bei diesem Anlasse die hundert Geschlechter, und Niemand mochte sich entfernen. Allein die Schrift der höchsten Verkündung drängte zum schnellen Fortzuge. Einige hielten sich an der Gränze, zu der sie gezogen waren, fünf Tage auf. Die Angestellten der zweitausend Scheffel waren befreit. Aus diesem Grunde zogen die Obrigkeiten und Aeltesten der Provinzen und Districte in eigener Person aus, jagten und verfolgten in häufigem Umwenden, lagerten dann nicht ferne und wurden beraubt und geplündert. In diesem Jahre war in Kiang-hia grosse Ernte. Die Verbannten, welche

sich dorthin begaben und Speise verzehrten, waren mehrere tausend.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Thai-ngan (303 n. Chr.) lagerte Tsch'ang-tsch'ang auf dem Berge der Felsenhöhle (石巖) in dem Districte Ngan-lŏ, von der Hauptstadt der Provinz achtzig Wegläugen entfernt. Alle Verbannte und Viele, welche sich dem Dienste bei der Besatzung durch die Flucht entzogen hatten, gingen hin und schlossen sich ihm an. Er veränderte jetzt seinen Geschlechtsnamen sammt Namen und nannte sich 李辰 Li-tschin. Der Statthalter 弓欽 Khiung-hin entsandte gegen ihn ein Kriegsheer, damit es ihn strafe. Dasselbe ward sofort auseinandergesprengt.

Die Heeresmenge Tsch'ang-tsch'ang's wuchs mit jedem Tage. Er rückte hierauf zum Angriffe auf die Provinz heran. Der Statthalter Khiang-hin zog zum Kampfe aus und erlitt eine grosse Niederlage. Er floh mit den Angehörigen seines Hauses südwärts an die Mündung des Flusses Mien. 歆 Hin, König von Sin-ye, der den Süden niederhaltende grosse Heerführer, entsandte 靳蒲 Khin-pu, Beaufsichtiger der Reiter, damit er Tsch'ang-tsch'ang strafe. Khin-pu lieferte im Westen der Provinz Sui eine grosse Schlacht, wurde vollständig geschlagen und ergriff die Flucht. Tsch'ang tsch'ang erbeutete dessen Geräthschaften und Waffen.

Tsch'ang-tsch'ang hielt jetzt Kiang-hia besetzt. Dasselbe war sein Sammelhaus und seine Rüstkammer. Er verfasste ungeheuerliche Worte, in denen er sagte, es werde einen höchstweisen Menschen geben, der in Schan-tu zum Vorschein kommt. 丘沉 Khieu-tsch'in, ein Angestellter des Districtes, gelangte nach Kiang-hia. Tsch'ang-tsch'ang nannte ihn den höchstweisen Menschen. Er zog im vollkommenen Schmucke der Wagen und Kleider aus und ihm entgegen. Er erhob ihn zum Himmelssohne und setzte die hundert Obrigkeiten ein. Khieu-tsch'in veränderte seinen Geschlechtsnamen sammt Namen und nannte sich 劉尼 Lieu-ni. Er gab vor, ein Nachkomme von Han zu sein. Er ernannte Tsch'ang-tsch'ang zum Reichsgehilfen, 味 Wi, den älteren Bruder Tsch'ang-tsch'ang's, zum Heerführer der Wagen und Reiter, 放 Fang, den jüngeren Bruder Tsch'ang-tsch'ang's, zum Heerführer des erweiterten Kriegswesens (廣武) und liess durch einen Jeden eine Streitmacht befehligen.

Man baute in der Felsenhöhle einen Palast und eine Vorhalle. Ueber der Felsenhöhle wob man ferner aus Bambus das Bild eines Vogels, kleidete es in fünf bunte Farben und legte neben dasselbe eine Menge Fleisch. Als die Vögel sich scharweise sammelten, sagte man, der Paradiesvogel sei herabgestiegen. Ferner sagte man, ein Perlenmantel, ein Edelsteinsiegel, ein eiserner Abschnitt und eine metallene Trommel seien von freien Stücken herbeigekommen. Man liess jetzt Verzeihung herabgelangen und schrieb 建元 Kien-yuen,[1] 神鳳 Schin-fung ‚göttlicher Paradiesvogel'. Bei dem Opfer in den Vorwerken und bei der Farbe der Kleider hielt man sich an das, was ehemals bei Han Sitte gewesen. Wenn Jemand der Aufforderung nicht entsprach, wurde er sammt den Seitengeschlechtern hingerichtet.

Ferner setzte man falsche Gerüchte in Umlauf und sagte, südlich von dem grossen Strome und dem Hoai führe man Empörung und Aufruhr im Schilde. Das Kriegsheer der Obrigkeiten erhebe sich in grosser Stärke und verhänge über Alles Hinrichtung und Strafe. Die kleinen Frauen fächelten sich in Aufregung, die Gemüther der Menschen waren von Furcht erfüllt.

Zwischen dem Strome und dem Mien stiegen zu gleicher Zeit Flammen empor. Man pflanzte Zahnfahnen[2] auf, liess Trommeln und Hörner ertönen und setzte sich mit Tsch'ang-tsch'ang ins Einvernehmen. In zehn Tagen betrug die Heeresmenge dreizehnmal zehntausend Menschen. Alle waren helmlos und trugen hochrothe Kopfbedeckungen mit wehenden Federn. Die Kriegsmänner von Kiang-hia und I-yang schlossen sich ihnen insgesammt an. Bloss zwei Männer aus alten Geschlechtern von Kiang-hia: 王 偃 Wang-khiü, Befehlshaber von Nganling, und die ‚glänzende Begabung' 呂 (豕 + 生) Liü-jui schlossen sich nicht an. Tsch'ang-tsch'ang verlieh ihnen die Würde der drei Fürsten und lud sie vor. Wang-khiü und Liü-jui nahmen insgeheim die Menschen des Stammhauses, flohen in nördlicher Richtung nach Jü-nan und warfen sich nach Yü-tschen.

[1] Man wählte den Namen des Zeitraumes Kien-yuen von Han (140 bis 135 v. Chr.).

[2] Fahnen mit elfenbeinerner Verzierung.

Ein Bezirksgenosse (Landsmann) 劉喬 Lieu-kiao's, des stechenden Vermerkers dieser Provinz, 李權 Li-kiuen, Befehlshaber von 期思 Khi-sse, 吳鳳 U-fung, Befehlshaber von 常安 Tsch'ang-ngan, und 吳暢 U-tschang, der mit dem Namen 孝廉 Hiao-lien (älternliebend und uneigennützig) bezeichnete, sammelten die gutgesinnten Kriegsmänner und erlangten deren aus fünfhundert Häusern. Sie folgten Wang-khiü und Liü-jui und nahmen an dem ungeheuerlichen Aufruhr nicht Theil.

Hin, König von Sin-ye, richtete Worte nach oben, in denen er sagte: Die ungeheuerlichen Räuber Tsch'ang-tsch'ang und Lieu-ni nennen ungegründeter Weise Göttlichkeit und höchste Weisheit. Wie Hunde und Schafe werden ihre Leute zu Zehntausenden gezählt. Sie haben hochrothe Häupter, federige Gesichter. Sie schwingen die Schwerter, lassen die Hakenlanzen laufen. Gegen ihre Spitzen kann man nicht aufkommen. Ich bitte, dass die Erdstufe sämmtliche Kriegsheere auffordere, auf drei Wegen Hilfe zu bringen. — Hierauf stellte sich Lieu-kiao an die Spitze sämmtlicher Kriegsheere und setzte sich in Jü-nan fest, um den Räubern zu widerstehen. Der vorderste Heerführer 趙驤 Tschao-jang befehligte achttausend auserlesene Streiter und besetzte 宛 Yuen. Er half 羊伊 Yang-I, dem im Süden den Frieden herstellenden Heerführer, Widerstand leisten und bewachen.

Tsch'ang-tsch'ang entsandte seinen Heerführer 廣林 Hoang-lin als grossen Beruhiger der Hauptstadt an der Spitze von zwanzigtausend Kriegern gegen Yü-tscheu. Der Vorausprengende 李宮 Li-kung wollte die Anwohner des Flusses 汝 Jü plündern und entführen. Lieu-kiao entsandte den Heerführer 李楊 Li-yang. Die Aufrührer griffen ihn an und zersprengten im grossen Maassstabe seine Macht. Hoang-lin und Andere überfielen im Osten 弋陽 Yi-yang. Der Statthalter 梁桓 Liang-hoan umzog die Feste und vertheidigte sich standhaft. Ferner entsandte Tsch'ang-tsch'ang seinen Anführer 馬武 Ma-wu. Derselbe zerstörte Wu-tsch'ang und tödtete den Statthalter.

Tsch'ang-tsch'ang selbst führte jetzt seine Heeresmenge und überfiel im Westen 宛 Yuen. Er zersprengte die Macht

Tschao-jang's und tödtete Yang-I. Vorrückend überfiel er Siang-yang und tödtete Hin, König von Sin-ye. 石冰 Schï-ping, ein anderer Anführer Tsch'ang-tsch'ang's, zertrümmerte im Osten die Landstriche Kiang-tscheu und setzte trügerischer Weise Statthalter und Aelteste ein. Um die Zeit waren die Gränzen von fünf Landstrichen in Furcht und Bedrängniss, und Alles schloss sich den Aufrührern an. Ferner entsandte Tsch'ang-tsch'ang seine Anführer 陳貞 Tschin-tsching, 陳蘭 Tschin-lan, 張甫 Tsch'ang-fu und Andere. Dieselben überfielen die Provinzen Tsch'ang-scha, Siang-tung und Ling-ling. Obgleich Tsch'ang-tsch'ang fünf Landstriche überschritten und sich angeeignet hatte, waren die von ihm eingesetzten Landpfleger und Statthalter lauter Raubgenossen, kleine Menschen, zügellos und gesetzlos, welche blos die Plünderung sich angelegen sein liessen. Die Herzen der Menschen wurden ihm allmälig entfremdet.

In diesem Jahre erging eine höchste Verkündung, welche besagte, dass man durch 劉弘 Lieu-hung, Heerführer von Ning-sŏ, befehligenden Hiao-wei der südlichen Barbaren, Yuen niederhalten solle. Lieu-hung entsandte den Vorsteher der Pferde 陶侃 Thao-khan, den dem Kriegsheere als Dritter Zugetheilten 蘇恒 Khuai-hoan, 皮初 Pi-thsu und Andere an der Spitze einer Heeresmenge, damit sie Tsch'ang-tsch'ang strafen, nach King-ling. Ferner entsandte er den Heerführer Li-yang und den Aufseher und Beschützer 尹奉 Yün-fung als Führer einer Streitmacht gegen Kiang-hia. Thao-khan und die Uebrigen bestanden harte Kämpfe mit Tsch'ang-tsch'ang durch eine Reihe von Tagen. Sie zertrümmerten dessen Macht in grossem Maasse. Die Unterwerfungen, welche sie entgegennahmen, wurden nach Zehntausenden gezählt. Tsch'ang-tsch'ang verlor sich und entwich in das Gebirge von Hia-thsiuen. Im Herbste des nächsten Jahres nahm man ihn gefangen. Man schickte sein Haupt weiter bis in die Mutterstadt. Seine Anhänger wurden sammt ihren drei Seitengeschlechtern ausgerottet.

Liang, König von Jü-nan.

König 文成 Wen-tsching von Yü-nan, dessen Name 亮 Liang, führte den Jünglingsnamen 子翼 Tse-yĭ und war der vierte Sohn des Kaisers Siuen.[1] In seiner Jugend war er lauter, lebhaft und hatte Begabung. Er trat in die Dienste von Wei und wurde aufwartender Leibwächter von den zerstreuten Reitern und Lehensfürst des Einkehrhauses 萬歲 Wan-sui. Zum Anführer der Leibwache der Mitte ernannt, erhielt er die höhere Stufe eines Lehensfürsten des Bezirkes Kuang-yang. Auf dem Zuge gegen Tschü-kŏ-tan[2] liess er sich den Vortheil entwinden und wurde seines Amtes entsetzt. Nach einiger Zeit wurde er zum Heerführer der Linken ernannt und erhielt zudem die Stelle eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern. Man lieh ihm ein Abschnittsrohr, liess ihn ausrücken und die Sache der Kriegsheere von Yü-tscheu beaufsichtigen. Als die Lehensfürsten der fünf Classen neu eingesetzt wurden, erhielt er das Lehen eines Aeltesten (伯) von Khi-yang und wurde wieder ein den Westen niederhaltender Heerführer.

Als Kaiser Wu zu seiner Würde gelangte, verlieh er Liang das Lehen eines Königs der Provinz Fu-fung und Lehensstädte mit zehntausend Thüren des Volkes. Man setzte für ihn einen Vorsteher der Pferde von den Reitern ein und vermehrte die dem Kriegsheere als Dritte Zugetheilten und Abhängigen. Man liess ihn ein Abschnittsrohr in den Händen halten und die Sache der Kriegsheere des Landes inmitten des Gränzpasses, ferner der Provinzen Yung und Liang beaufsichtigen.

Da ereignete es sich, dass 胡烈 Hu-liĕ, stechender Vermerker von Thsin-tscheu, durch die Barbaren von Khiang getödtet wurde. Liang entsandte den Heerführer 劉旂 Lieu-khi und 敬炎 King-yen,[3] Aufseher der Reiter, mit dem Auf-

[1] Der Sohn Sse-ma-I's von Wei, der nach seinem Tode den Namen ‚Kaiser Siuen' erhielt.

[2] Die Empörung Tschü-kŏ-tan's ist in den Nachrichten von Ku-tsch'ung (S. 181) erwähnt worden.

[3] Zu dem Zeichen 炎 ist links das Classenzeichen 扌 hinzusetzen.

trage, schnell hinzuziehen und Hilfe zu bringen. Diese Anführer rückten nicht vorwärts. Liang wurde angeklagt und zu einem im Westen den Frieden herstellenden Heerführer herabgesetzt. Lieu-khi sollte enthauptet werden. Liang richtete mit 曹 冏 Tsao-kiung, Vorsteher des Kriegsheeres, Worte nach oben, in denen er sagte: Das Verschulden des Ermessenden der Abschnitte ist von mir ausgegangen. Ich bitte um das Leben Lieu-khi's.

Eine höchste Verkündung besagte: Kao-ping war erschöpft und bedrängt. Man rechnete darauf, dass die Macht in der Feste und Lieu-khi genügen würden, es der Gefahr zu entreissen. Dieser ging hin und war nicht fähig, auf Fusswegen es zu erreichen. Man schätzte es, dass er eifrig vorrücken werde. Doch er entlief, warf sich plump hin und sah unthätig Umsturz und Niederlage. Desswegen verhängte man über Lieu-khi die grosse Tödtung. Wenn aber die Schuld nicht an Lieu-khi liegt, so werde der gestraft, an dem sie liegt. — Die Inhaber der Vorsteherämter meldeten wieder an dem Hofe: Man entsetze Liang seines Amtes und schneide von seinem Lehen Erde ab. — In Folge einer höchsten Verkündung wurde er blos seines Amtes entsetzt. Nach einiger Zeit wurde er zum beruhigenden Heerführer ernannt.

In diesem Jahre (272 n. Chr.) kam 步 闡 Pu-tsch'en, Heerführer von U, und bot seine Unterwerfung an. Man lieh Liang ein Abschnittsrohr, liess ihn die Geschäfte der Kriegsheere leiten und Jenen aufnehmen. Man fügte hierauf die Kleidung eines im Inneren Aufwartenden hinzu.

Im Anfange des Zeitraumes Hien-ning (275 n. Chr.) machte man viertausend einhundert Thüren des Volkes von Tsch'i-yang in Fu-fung zur Badestadt der Königin von dem Geschlechte 伏 Fŏ und setzte Befehlshaber des Hauses und zugesellte Diener ein. Später wies man ihr statt dessen Tschi-kiang in der südlichen Provinz zum Unterhalte an.

Diese Königin, die Gemalin Liang's, ward einst von einer leichten Krankheit befallen und bewerkstelligte die Bannung an dem Flusse Lŏ. Drei Brüder Liang's folgten ihr als Aufwartende und hielten dabei in den Händen Abschnittsröhre. Der Ton der Trommeln und der Blasewerkzeuge erschütterte die Ufer des Lŏ. Der Kaiser bestieg die Erdstufe von Ling-

yün, sah es und sagte: Die Königin von dem Geschlechte Fŏ kann man reich und vornehm nennen.

In diesem Jahre empfing Liang den höheren Namen eines Heerführers der Leibwache und zugleich denjenigen eines Aufwartenden im Inneren. Um die Zeit waren die Nebenhäuser des Stammhauses in grosser Fülle und wurden durch nichts geleitet. Man ernannte daher Liang zum Meister des Stammhauses und liess ihn dabei in dem ursprünglichen Amte verbleiben. Man beauftragte ihn mit der Belehrung, Führung, Beobachtung und Untersuchung. Wenn Uebertretungen der Vorschriften der Gebräuche vorkamen, brachte er es in kleinen Dingen nach Billigkeit zurecht. Bei grossen Dingen brachte er es je nach der Sache zu Ohren oder meldete es an dem Hofe.

Im dritten Jahre desselben Zeitraumes (277 n. Chr.) wurde er versetzt und mit Jü-nan belehnt. Beim Austreten wurde er ein den Süden niederhaltender grosser Heerführer und beaufsichtigte die Sachen der Kriegsheere von Yü-tscheu. Man eröffnete ein Sammelhaus und lieh ihm ein Abschnittsrohr. Als er in das Reich gelangte, erhielt er zum Geschenk einen verfolgenden Wagen der Lanzenspitzen, einen Kälberwagen und fünfzigmal zehntausend Stücke Geldes. Nach einiger Zeit wurde er vorgeladen und zu einem das Kriegsheer beruhigenden grossen Heerführer und einem das nachrückende Kriegsheer befehligenden Heerführer ernannt. Als solcher war er der Vorderste der Fussgänger des Kriegsheeres, sowie der Lager von 射聲 Sche-sching und 長水 Tsch'ang-schui. Man verlieh ihm fünfhundert Krieger und hundert Reiter. Er wurde wieder versetzt und zum grossen Beruhiger, zum Verzeichner der Sachen des obersten Buchführers und Leiter des grossen Zugesellten des Nachfolgers ernannt. Dabei blieb er Aufwartender im Inneren wie früher.

Als Kaiser Wu krank daniederlag, wurde er von Yang-tsiün beherrscht. Er ernannte Liang zum Aufwartenden im Inneren und grossen Vorsteher der Pferde, lieh ihm eine gelbe Axt und liess ihn als grossen Beaufsichtiger die Sache der Kriegsheere von Yü-tscheu beaufsichtigen. Beim Austritte hielt er Hiü-tsch'ang nieder und empfing noch die Musik des Hängens des Vordaches und den Tanz der acht Musikbanden. Man belehnte seinen Sohn 恭 Yang als Fürsten von Si-yang. Liang

war nicht abgereist, als der Kaiser ihn durch eine höchste Verkündung zurückhielt und ihm die Sachen der Zukunft übertrug. Yang-tsiün, der dieses erfuhr, liess durch Hoa-I, Beaufsichtiger der Bücher der Mitte, die höchste Verkündung aufsuchen. Nachdem er sie gesehen, stellte er sie nicht mehr zurück.

Als der Kaiser starb, befürchtete Liang, dass Yang-tsiün gegen ihn Argwohn hegen werde. Er schützte eine Krankheit vor und trat nicht bei dem Thore des grossen Vorstehers der Pferde heraus. Er gab nur seine Traurigkeit kund und verlangte in einer Denkschrift, zu dem Leichenbegängnisse kommen zu dürfen. Yang-tsiün wollte Liang strafen. Dieser erfuhr es und berieth sich mit Ho-sŏ, dem Beruhiger des Vorhofes. Dieser sprach: In der Vorhalle des Hofes wenden jetzt Alle ihre Herzen zu dir. Warum strafst du nicht die Menschen und fürchtest, von den Menschen gestraft zu werden? — Einige riethen Liang, an der Spitze der von ihm befehligten Leute einzudringen und Yang-tsiün abzusetzen. Er mochte diesen Rath nicht befolgen. Er begab sich in der Nacht in schnellem Jagen nach Hiü-tsch'ang und entkam desshalb dem Verderben.

Als Yang-tsiün hingerichtet war, erging eine höchste Verkündung, welche lautete: Der grosse Vorsteher der Pferde, Liang, König von Jü-nan, seine Verkörperung des Weges ist tief und ächt, er kennt durchgängig die Grundzüge der Lenkung. Seine grossen Verdienste des ausgebreiteten Ueberdeckens sind an dem eigenen Hofe offenkundig. Der Wind der zwei Süden strömt über das in Gegenden getheilte Hia, man wird sich stützen auf die ferne Berathung und erheben die königlichen Verwandlungen. Ich ernenne Liang zum grossen Vorgesetzten, er verzeichne die Sachen des obersten Buchführers. Wenn er an dem Hofe eintritt, braucht er nicht voranzueilen, mit Schwert und in Schuhen steigt er zu der Vorhalle empor. Ich vermehre seine Zugesellten um zehn Menschen. Ich schenke ihm tausend Krieger und hundert Reiter. Er führt dem grossen Beschützer Wei-kuan gegenüber die Lenkung des Hofes.

Liang machte bei der Erörterung der Belohnungen für das Verdienst, die Hinrichtung Yang-tsiün's bewerkstelligt zu haben, zu viele Unterschiede. Er wollte sich vorläufig bei der Menge beliebt machen und ward dadurch seiner Hoffnung

verlustig. Wei, König von Thsu, hatte glänzende Verdienste und hätte gern sein Ansehen begründet. Liang fürchtete ihn und wollte ihn des Einflusses auf die Kriegsmacht berauben. Wei war sehr aufgebracht. Auf die Vorschläge der Kaiserin von dem Geschlechte Ku eingehend, sagte er fälschlich, dass Liang mit Wei-kuan sich zur Absetzung des Kaisers verschworen habe. Man erlog eine höchste Verkündung, entsandte den ältesten Vermerker 公孫宏 Kung-sün-hung sammt Li-schao, Heerführer der gesammelten Armbrüste, und liess ihn in der Nacht durch Bewaffnete umzingeln. 李龍 Li-lung, der Beaufsichtiger unter dem Zelte, meldete, dass draussen Veränderungen vorgehen und bat, sich entgegenstellen zu dürfen. Liang gab ihm kein Gehör. Plötzlich erstiegen die Kriegsleute von Thsu die Mauer und erhoben ein Geschrei. Liang erschrack und sagte: Ich habe kein doppeltes Herz, wie ist es so weit mit mir gekommen? Wenn es eine Schrift der höchsten Verkündung gibt, kann ich sie da nicht sehen? — Kung-sün-hung und die Uebrigen gewährten dieses nicht. Sie drängten die Kriegsleute und griffen ihn an.

Der älteste Vermerker 劉準 Lieu-tschün sprach zu Liang: Wenn ich dieses betrachte, so ist es gewiss ein verrätherischer Anschlag. In dem Sammelhause sind die Begabten noch gleich einem Walde. Sie können noch immer alle ihre Kraft aufbieten, Widerstand leisten und kämpfen. — Liang gab wieder kein Gehör und wurde hierauf durch Li-schao festgenommen. Er sprach seufzend: Mein redliches Herz kann ich aufbrechen und es der Welt zeigen. Wie könnte ich gesetzlos sein? Man tödtet durch Bewältigung einen Unschuldigen.

Um die Zeit war grosse Hitze, und die Kriegsleute setzten Liang unter einen Wagen. Die eben anwesenden Menschen bedauerten ihn und legten seinetwegen die Fächer aneinander. Es wurde nahezu Mittag, und Niemand getraute sich, ihn zu tödten. Wei erliess einen Befehl, worin er sagte: Wer fähig ist, Liang zu enthaupten, wird mit tausend Stücken Tuch belohnt. — Liang wurde hierauf durch ungeordnete Bewaffnete getödtet. Man warf ihn an die Mauer des nördlichen Thores. Dabei wurden ihm Haarschopf, Haupthaar, Ohren und Nase gänzlich zerstört.

Als Wei hingerichtet war, wurde Liang nachträglich (nach dem Tode) wieder in seine Rangstufe eingesetzt. Er erhielt die geheimen Geräthe von 温明 Wen-ming in dem östlichen Garten, ein gefüttertes Hofkleid, dreihundertmal zehntausend Stücke Geldes und dreihundert Stücke Seidenstoffes. Die Gebräuche für die Trauer und die Bestattung waren so, wie sie ehemals bei Hien, König von Ngan-ping, mit Namen 孚 Feu genannt, gewesen. In den Ahnentempel wurde die Musik des Hängens des Vordaches hingestellt.

König Liang hatte fünf Söhne, nämlich 粹 Thsui, 矩 Khiü, 兼 Yang, 宗 Thsung und 熙 Hi, von denen der erstere frühzeitig gestorben war.

Bemerkung.

Die Fortsetzung der in der Einleitung erwähnten Nachrichten von einigen Vasallenkönigen wird, da aus Rücksichten auf die Seitenzählung der in dem Bande enthaltenen Abhandlungen abgebrochen wurde, an einem anderen Orte folgen.

Eine Berechnung der Entfernung des Sonnen-Apogaeums von dem Frühlingspunkte bei Albîrûnî.

(Mit drei Figuren.)

Mitgetheilt von

Prof. **Ed. Sachau,**

corresp. Mitglied der kais. Akademie der Wissenschaften,

und

Dr. Joh. Holetschek,

Assistent der k. k. Universitäts-Sternwarte in Wien.

In dem Werke über die Chronologie des Orients, von dem bereits im 73. Bande dieser Sitzungsberichte (S. 479 ff.) die Rede gewesen und ein auf die älteste Geschichtstradition des Landes Khwârizm bezüglicher Abschnitt mitgetheilt worden ist, befolgt der Verfasser Albîrûnî die Methode, dass er zuweilen den Faden seiner Auseinandersetzung durch Abschweifungen auf verwandte Wissensgebiete unterbricht. Ueber die Absicht, die ihn dabei leitete, sagt er selbst an einer Stelle: ‚Nur deshalb vertiefe ich mich in Dinge, die dem Plane dieses Werkes fremd sind, damit der Leser in meinem Werke gleichsam wie zwischen den Gärten der Weisheit umherwandle, wodurch verhindert werden soll, dass nicht etwa (in Folge der langen Beschäftigung mit einem und demselben Gegenstande) sich seines Geistes und Auges ein Widerwille bemächtige'.

Eine dieser Episoden mathematischer Art habe ich in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 29, S. 148 ff. mitgetheilt; eine zweite über eine astronomische Frage ist der Gegenstand dieser Publication.

Mitten in einem ausführlichen Capitel über jüdische Chronologie, speciell bei der Behandlung der Tekûfôth, bricht der Verfasser plötzlich ab und wendet sich einem astronomischen Problem zu, der Berechnung der Entfernung des Apogaeums vom Frühlingspunkte. Er kennt drei Methoden der Berechnung:

I. Die Methode der Gelehrten des Alterthums, speciell des Ptolemaeus, richtiger: des Hipparchus.

II. Die Methode der ‚neueren' Astronomen, d. h. der arabischen Astronomen seit den ersten Zeiten des 'Abbâsidischen Chalifats bis zur Zeit Albîrûnî's A. D. 752—1000.[1] Von dieser Methode gibt der Verfasser nur das Princip an, während die Durchführung derselben sich nicht in der Chronologie findet, wohl aber in seinem grösseren Werke über Astronomie, Astrologie, Chronologie und Geographie (Canon Masudicus).

III. Die Methode seines Lehrers 'Abû Naṣr Manṣûr ben 'Alî ben 'Irâḳ, von der der Verfasser ebenfalls nur kurz das Princip angibt, wonach man aber schliessen möchte, dass sie verwandt oder gar identisch ist mit derjenigen, die Delambre, Histoire de l'astronomie ancienne II, 121 ff. ausführt.

Während Albîrûnî der letzteren dieser drei Methoden den Vorzug zuerkennt, theilt er ausführlich nur die erstere mit, die Berechnung des Ptolemaeus, die aus B. 3, Cap. 4 Περὶ τῆς τοῦ ἡλίου φαινομένης ἀνωμαλίας seiner Σύνταξις μαθηματική (Halma I, 183) geschöpft, aber allerdings nach einer Richtung hin eigenartig variirt und erweitert ist. Eine Darstellung dieser Methode geben Delambre a. a. O. S. 117 (De l'anomalie ou inégalité apparente du Soleil) und J. Narrien, Historical Account of the origin and progress of astronomy, London 1850, S. 230.

Die handschriftliche Ueberlieferung des Textes dieser Episode ist im Grunde so schlecht, dass sie gar nicht schlechter sein könnte. Der Abschnitt ist erstens nicht lückenfrei; ferner finden sich falsche Zahlen und Confusion unter den Buchstaben, welche sich auf die dazu gehörige Zeichnung beziehen. Diese Kreisfigur findet sich ausserdem nur in einer einzigen Handschrift (in P, Handschrift der Bibliothèque Nationale, Paris). Wenn es trotz dieser Schwierigkeiten bis zu einem gewissen

[1] Die Bestimmung des Sonnen-Apogaeums von einigen der ‚neueren' Astronomen gibt Sédillot, Prolégomènes des Tables Astronomiques d'Olough-Beg, tom. I. Introduction p. 20 (von den Söhnen des Mûsâ ben Shâkir), p. 43 (von Ibn-Al'a'lam). Unter den speciellen Verdiensten der arabischen Astronomie nennt Sédillot a. a. O. S. 134 auch die genauere Bestimmung der Bewegung des Sonnen-Apogaeums.

Grade gelungen sein sollte, den Worten Albîrûnî's gerecht zu werden, so ist das Hauptverdienst daran meinem Mitarbeiter Herrn Dr. Holetschek zuzuschreiben, der in liebenswürdiger Weise den astronomischen Theil dieser Arbeit übernommen und erst durch seine Nachrechnung den Boden für eine philologische Behandlung des Textes gelegt hat.

I. Text.

وامّا مُدَدُ ما بين التقوفات عند محصّليهم فانّها كما عند بطلميوس اعنى انّ من تقوفةِ تشرى الى تقوفة طيبث ثمانية وثمانين يوما وثُمْنا ومنها[1] الى تقوفة نيسن تسعين يوما وثمنا ومنها الى تقوفة تمّز اربعة وتسعين يوما ونصفا[1] ومنها الى تقوفة تشرى اثنين وتسعين يوما ونصفا فتكون الجملةُ ثلثَمائة وخمسة وستّين يوما وربعا، ولا يدقّقون فى كمّيّة السنة عند عمل التقوفات وقد قدّمنا انّهم اذا دقّقوا كانت سنة الشمس تلثَمائة وخمسة وستّين يوما وخمس ساعات وثلثة آلاف وسبعمائة واحدا وتسعين جُزْءا من اربعة آلاف ومائة واربعة اجزاء من ساعة ، ومتى كانت ايّام أَرْباع السنة معلومةً فانّ موضع أَوْج فلك الشمس يكون معلوما فاذا اردنا معرفة الاوج فى زمان أَرْصادهم احتجنا الى تحصيل حركة الشمس الوسطى ليوم فضربنا اجزاء اليوم بليلته وهى ٩٨٤٩٦ ويسمّونها دور الشمس فى ثلثمائة وستّين فقسمنا المجتمِعَ من الضرب على مقدار سنة الشمس بعد التجنيس وهى ٣٥٩١٥٣٥١ ويسمّونه الاصل فيَخْرُجُ بهذا العمل على ما ذكروه[2] حركة الشمس

[1] Von ومنها الى تقوفة نيسن bis وتسعين يوما ونصفا fehlt in allen drei Handschriften. Ich habe die Stelle ergänzt mit Hilfe der vorhandenen Reste und Ptolemaeus, Μαθηματικὴ σύνταξις (ed. Halma) III, 4, S. 184.

[2] Die Worte على ماذكروه stehen in L (Hds. des Brittischen Museums) am Rande.

الوسطى ليوم بليلته ٠ نط ح يز ز مو[1] بالتقريب وذلك لانّ نسبة اليوم الواحد[2] الى ايّام سنة الشمس كنسبة حِصّة اليوم[2] من دَرَج الفلك الى الدور كلّه ، ثمّ لنُدِرْ دائرةَ ابجد لفلك الشمس الممثّل بفلك البروج على مركز ه وَلْيَكُنْ نقطةُ آ اوّلَ الحَمَل وب اوّلَ السَّرَطان وج اوّل الميزان ود اوّل الجدى وتُخْرِجُ قُطْرَىْ اه ج ب ه د ، وقد تقدّم من حكايتنا لقولهم انّ الشمس تَقْطَعُ رُبْعَ آب فى زمانٍ اعظمَ ممّا تقطع فيه سائرَ الأَرْباع فواجبٌ من ذلك انّ مركز الفلك الخارج المركز فى هذا الربع وليكن نقطةَ ح فنُدير عليها دائرةً مُماسّةً للفلك الممثّل لتكون شبيهة[3] الفلك الخارج المركز وهى دائرةُ صطفن ونقطةُ التّماسّ ط ونَصِلُ طح ونُجيز على نقطة[4] ح قطرَ رح م ك موازيًا لقطرِ اه ج ونصفَ قطرِ لح موازيا لقطر ب ه د ونُخْرجه على استقامة الى س ، فلانّ الشمس تَقْطَعُ بمَسِيرها الاوسط نصفَ دائرة ابج الذى هو مجموعُ الربع الربيعىّ والصيفىّ فى مائة وسبعة وثمانين يوما تكون قطعة صفن من الفلك الخارج المركز قفد يح نب مج يب فاذا نَقَصْنا منها نصفَ دائرة رط فك وهى مائة وثمانون درجة بَقِىَ مجموعُ صر كن وهو د يح نب مج يب ولكنّهما متساويان لتَوازِى القطرين فلاجلِ ذلك يكونُ كلّ واحدٍ من صر كن ب ط كو كا لو[5] وجَيْبُه خَطُّ حس يكون بالمقدار الذى به نصفُ قطرِ لح درجةً واحدة ٠ ب يه ل نز ، ولانّها تَقْطَعُ ربعَ آب فى اربعة وتسعين يوما

---

[1] Alle drei Handschriften überliefern diese Zahl in folgender Weise: ٠نط ررموح

[2] Von الواحد bis اليوم fehlt in R (Hds. Sir Henry Rawlinson's).

[3] P (Hds. der Pariser Bibliothèque nationale) liest شبهة für شبيهة

[4] Alle drei Hdss. lesen قطر für نقطة

[5] Alle drei Hdss. überliefern: ب ط كو كا لو ohne

ونصفِ يوم تكونُ قطعةُ صطف من الفلكِ الخارجِ المركزِ
صج ح لد لح مد ولانّ صل هو مجموعُ صر المعلومِ ورل الذى
هو ربعُ دائرةٍ فاذا نَقَصْنا صل من صف بقى لف[1]
. نط ح يز ح وجيبُه بذلك المقدار . ا ا نه له وهو خطُّ ح م
المساوى لسه ففى مثلّثِ ح س ه القائمِ الزاويةِ ضِلْعَا ح س س ه
معلومان والضلعُ الاطولُ مجهولٌ فنَضْرِبْ كلَّ واحدٍ من ضلعَىْ
ح س س ه[2] فى مثله وتَجْمَعُ مُرَبَّعَيْهِما فيكونُ ٢٨٧٧٠٤٤٩٩٩٧٤[3]
ثوامن وناخذُ جَذْرَها فيكونُ . ب كح نط م[4] وهو بُعْدُ ما
بين المركزين المساوِى لجيبِ التعديلِ الاعظمِ فاذا قَوَّسْناه
فى جداولِ الجيوب خَرَجَ قَوْسُه ب كب يط يب يو وهو التعديلُ
الاعظمُ درجة[5] واحدة، وذلك لانّ نصفَ هح بالمقدارِ الذى
به حط درجة واحدة الى حط،[5] فاذا اردنا معرفةَ خطِّ ح ه

---

[1] Die Hdss. überliefern اب für لف

[2] Die Hdss. überliefern س س ه für ح س س ه

[3] Die Hdss. überliefern ١٨٧٧٠٤٩٩٧٤

[4] Die Hdss. überliefern م, nicht ما

[5] Die Worte von درجة واحدة bis الى حط sind ein gänzlicher Torso. Was ursprünglich in dieser Lücke gestanden, lässt sich aus dem Zusammenhange mit einiger Sicherheit erkennen. Während Bîrûnî in dem unmittelbar folgenden erklärt, wie sich *hx* zu *ht* als zu 1 Grad verhält, wird er in dieser Stelle, wie die Reste klar andeuten, das Verhältniss von *hx* zu *xt* besprochen haben. Nach der Analogie des folgenden nehme ich an, dass ursprünglich etwa diese beiden Sätze standen:

[فاذا اردنا معرفة خطّ هح بالمقدار الذى به ح ط درجة
واحدة ضربنا الخ] درجة واحدة وذلك لانّ نصف هح
بالمقدار الذى به حط درجة واحدة الى حط [كنسبة الخ]

Am Schlusse fehlt der zweite Theil der Gleichung.

Der erste Satz bestimmte das Maass von *hx*, wenn es mit *xt* als

بالمقدار الذى به خطّ ه ح ط درجةً واحدةً ضربنا ح ه[1] فى درجة واحدة وقسمنا المجتمع على مجموع ه ح[2] ودرجةٍ واحدةٍ فيخرجُ ح ه بالمقدار الذى به ط ه درجةً واحدةً، وذلك لانّ نسبةَ ه ح[3] بالمقدار الذى به ه ط[4] درجةً واحدةً الى ح ط كنسبةِ ه ح بالمقدار الذى به ح ط[5] درجةً واحدةً الى مجموع ه ح[6] ودرجةٍ واحدةٍ اعنى ح ط[7] فيصيرُ بذلك بُعْدُ ما بين المركزَيْن معلومَ النسبةِ الى كلِّ واحدٍ من قطرَىْ[8] الفلك المثّل والخارجِ المركزِ، ثمّ نُخْرِجُ ط ع قائما على قطرِ ا ه ج فيكونُ مثلّثا ط ع ه ح س ه متشابهان مُتناسِبَا الأَضْلاعِ وقد تَبيّن لمن نظر فى الهندسة انّ نسبة الضلع الى الضلع فى المثلّث كنسبةِ جَيْبِ الزاويةِ المقابِلةِ للضلع المنسوب الى جيبِ الزاويةِ المقابلةِ للضلع المنسوب اليه فلذلك تكون نسبةُ ه ح المعلومِ الى ح س المعلومِ كنسبة جيبِ زاويةِ ح س ه القائمةِ وهو ه ط الجيبُ كلُّه الى جيبِ زاويةِ س ه ح وهو ط ع المطلوبُ، فنستخرجه استخراجَ العددِ المجهولِ من الأَعْدادِ الاربعةِ المتناسبةِ فيَخْرُجُ

Einheit gemessen wird; der zweite Satz enthielt die Proportion, die dieser Messung zu Grunde liegt.

Es ist zu bemerken, dass die Worte وذلك لانّ نصف ه ح in allen Handschriften gleich überliefert werden.

[1] Hdss. ح ط

[2] Hdss. م ط

[3] R ط ه

[4] R ه ح, L ح ط

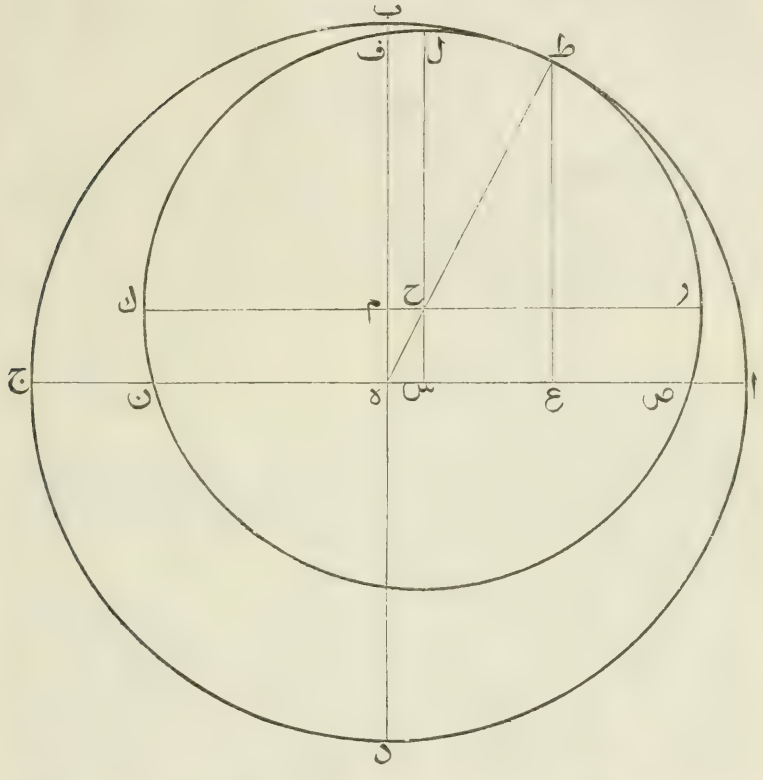
[5] ط ه in LP. Fehlt in R.

[6] R ه ط

[7] R ه ط

[8] Vielleicht ist in den Handschriften نصف (oder نِصْفَىْ) vor قطرى ausgefallen.

٠ ند لد يط مح ل وقَوْسُه سه كو كط لب[1] وهو اط الذى هو بُعْدُ الاوج عن الاعتدال الربيعىّ وذلك ما اردنا ان نُبيّن وهذا شكلُ الدائرة



وهذه طريقة القدماء فى استخراج الاوج وامّا المُحْدَثون فانّهم لمّا علموا انّ الوقوف على اوقاتِ الانقلابَيْن صَعْب جدّا وشِبْهُ الممتنِع آثروا فى أَرْصادِهم لنُقَطِ ا ب ج د أَوْساطَ الأَرْباع اعنى نَصْافَ البروجِ الثوابتِ، واستخراج استاذى ابى نَصْر منصور ابن علىّ بن عِراقٍ مولى امير المؤمنين طريقةً لاستخراج ما

[1] So alle drei Hdss.

تقدّم ذكرهُ يحْتاج الى رَصَدِ ثلثِ نُقَطٍ من فلك البروج كيف اتّفقت بعدَ تحصيلِ مقدارِ سنةِ الشمس وقد ثبّتُّ فى كتاب الاستشهاد باختلاف الأرْصاد انّ فَضْلَ هذه الطريقةِ على ما أوْرَدَه المحدَثون كفضلِ ما اوردوه على القدماء

II. Uebersetzung.

Die Gelehrten unter den Juden bestimmen die Zeiträume zwischen den einzelnen Teḳûfôth (Aequinoctial- und Solstitialpunkten) ebenso wie Ptolemaeus, d. h.

von der Teḳûfâ des Tishrî bis zur Teḳûfâ des Ṭêbeth 88¼ Tage

„	„	„	„	Ṭêbeth	„	„	„	„	Nîsân	90¼ „
„	„	„	„	Nîsân	„	„	„	„	Tammûz	94½ „
„	„	„	„	Tammûz	„	„	„	„	Tishrî	92½ „

Das ergibt die Summe von 365¼ Tagen. Bei der Teḳûfen-Rechnung berechnen die Juden das Jahr nicht mit mathematischer Genauigkeit. Haben wir doch schon früher bemerkt, dass sie, wenn sie genau rechnen, dem Sonnenjahr die Länge von 365 Tagen $5\frac{3791}{4104}$ Stunden geben.

Wenn bekannt ist, wie viel Tage die einzelnen Jahresviertel zählen, so ist auch die Stelle des Apogaeums der Sonnensphaere bekannt. Wollen wir daher wissen, wo das Apogaeum war zu jener Zeit, als die Juden ihre Beobachtungen anstellten, so müssen wir die mittlere Bewegung der Sonne für einen Tag ermitteln. Wir multipliciren also die Theile eines Tages (Nychthemeron), d. i.

$$98{,}496 \ (= 24 \times 4104),$$

welche die Juden einen Sonnenkreis nennen, mit 360. Das Product dieser Multiplication dividiren wir durch das Maass des Sonnenjahres, nachdem es in die betreffenden Brüche verwandelt worden ist, d. i.

$$35{,}975{,}351 \ (= 365 \text{ Tage } 5\tfrac{3791}{4104} \text{ Stunden, umgerechnet in } 4104^{\text{tel}} \text{ Theile einer Stunde}),$$

welche Zahl sie die Basis nennen. Durch diese Rechnung ergibt sich nach ihrer Ueberlieferung als die mittlere Bewegung für ein Nychthemeron annähernd

$$0^0\ 59'\ 8''\ 17'''\ 7^{IV}\ 46^V.$$

Dies beruht auf der Gleichung, dass sich ein einzelner Tag zu sämmtlichen Tagen des Sonnenjahres verhält wie die auf einen Tag kommenden Grade der Sphaere (der Ekliptik) zum ganzen Kreise.

Wir wollen nun um das Centrum h einen Kreis $abcd$ ziehen für die Sonnensphaere, welche der Zodiacal-Sphaere *ähnlich* ist. Es sei

der Punkt a der Anfang von Aries,
„ „ b „ „ „ Cancer,
„ „ c „ „ „ Libra,
„ „ d „ „ „ Caper.

Wir ziehen ferner die beiden Durchmesser ahc und bhd.

Schon früher ist bei der Relation der jüdischen Theorie erwähnt, dass die Sonne das Viertel ab in längerer Zeit durcheilt als die übrigen Viertel. Daraus folgt, dass das Centrum der excentrischen Sphaere innerhalb dieses Viertels liegen muss; dies Centrum sei der Punkt x. Um den Punkt x construiren wir nun einen die *ähnliche* Sphaere berührenden Kreis, der die excentrische Sphaere darstellen soll, d. i. $ztfn$, und t sei der Punkt, in dem sich die beiden Kreise berühren. Wir ziehen die Linie tx und durch den Punkt x den Durchmesser $rxmk$ parallel mit dem Durchmesser ahc; ferner den Radius lx parallel mit dem Durchmesser bhd und führen ihn geradlinig fort bis zum Punkte s.

Weil nun die Sonne den Halbkreis abc, d. i. die Summe des Frühlings- und Sommerviertels, in ihrer mittleren Bewegung in 187 Tagen durchmisst, so beträgt der Kreisbogen zfn der excentrischen Sphaere

$$184^0\ 18'\ 52''\ 43'''\ 12^{IV}.$$

Subtrahiren wir hiervon den Halbkreis $rtfk$, d. i. 180 Grad, so bleibt übrig die Summe von $zr + kn$, d. i.

$$4^0\ 18'\ 52''\ 43'''\ 12^{IV}.$$

Nun aber sind zr und kn einander gleich, weil die beiden Durchmesser mit einander parallel sind. Deshalb ist jedes von ihnen, zr und kn, gleich

$$2^0\ 9'\ 26''\ 21'''\ 36^{IV},$$

und der Sinus von jedem einzelnen, die Linie xs, beträgt nach dem Maasse, nach dem der Radius lx ein Grad ist,

$$0^0\ 2'\ 15''\ 30'''\ 57^{IV}.$$

Weil die Sonne das Viertel ab in $94^1/_2$ Tagen durchmisst, so beträgt der Kreisbogen ztf der excentrischen Sphaere

$$93^0\ 8'\ 34''\ 38'''\ 44^{IV}.$$

Und weil zl die Summe ist von zr, welches bekannt ist, plus rl, welches das Viertel eines Kreises ist, so bekommen wir, wenn wir zl subtrahiren von zf, als Rest $lf =$

$$0^0\ 59'\ 8''\ 17'''\ 8^{IV}.$$

Der Sinus davon beträgt nach demselben Maasse

$$0^0\ 1'\ 1''\ 55'''\ 35^{IV}.$$

Und dies ist die Linie xm, welche gleich der Linie sh ist.

Es sind also in dem rechtwinkligen Dreieck xsh die beiden Schenkel xs und sh bekannt, während der längere Schenkel unbekannt ist. Wir multipliciren nun jeden der beiden Schenkel xs und sh mit sich selbst und addiren ihre Quadrate, das ergibt

$$287{,}704{,}466{,}674 \text{ Octaven.}$$

Ziehen wir daraus die Quadratwurzel, so bekommen wir

$$0^0\ 2'\ 28''\ 59'''\ 40^{IV}.$$

Und dies ist die Entfernung zwischen den beiden Centren, welche gleich ist dem Sinus der grössten Ausgleichung. Suchen wir zu diesem Sinus in den Sinustabellen den entsprechenden Bogen, so bekommen wir als den Bogen davon

$$2^0\ 22'\ 19''\ 12'''\ 16^{IV}.$$

Das ist die grösste Ausgleichung — *(Lücke)*.

— ein Grad. Dies beruht auf der Gleichung, dass sich die Hälfte von hx nach dem Maasse, nach dem xt einen Grad darstellt, verhält zu xt *(Lücke)*.

Wollen wir nun wissen, wie gross die Linie hx ist nach dem Maasse, nach dem hxt einen Grad darstellt, so multipliciren wir hx mit 1 Grad und dividiren das Product durch die Summe von hx plus 1 Grad. Dadurch finden wir hx nach dem Maasse, nach dem th 1 Grad ist.

Dies beruht auf der Gleichung, dass sich hx nach dem Maasse, nach dem $ht = 1$ Grad ist, zu xt verhält, wie sich hx nach dem Maasse, nach dem $xt = 1$ Grad ist, verhält zu der Summe von hx plus 1 Grad, d. i. zu xt. Auf diese Weise wird die Entfernung zwischen den beiden Centren bekannt in ihrer Beziehung zu jedem einzelnen der beiden Durchmesser (!), desjenigen der *‚ähnlichen‘* Sphaere und desjenigen der excentrischen Sphaere.

Ferner ziehen wir die Linie tu senkrecht auf den Durchmesser ahc. Dann sind die beiden Dreiecke tuh und xsh einander ähnlich und ihre (gleichliegenden) Schenkel mit einander proportionirt. Wer nun Geometrie kennt, weiss, dass sich im Dreieck der Schenkel a zu Schenkel b verhält wie der Sinus des dem Schenkel a gegenüberliegenden Winkels zu dem Sinus des dem Schenkel b gegenüberliegenden Winkels. Deshalb verhält sich hx, das bekannt ist, zu xs, das auch bekannt ist, wie sich der Sinus des Winkels xsh — d. i. ht der Sinus totus — verhält zu dem Sinus des Winkels shx, d. i. tu, was gesucht wurde.

Wir berechnen also tu nach der Art, wie man die unbekannte Zahl aus vier zu einander in Relation stehenden Zahlen berechnet. So ergibt sich

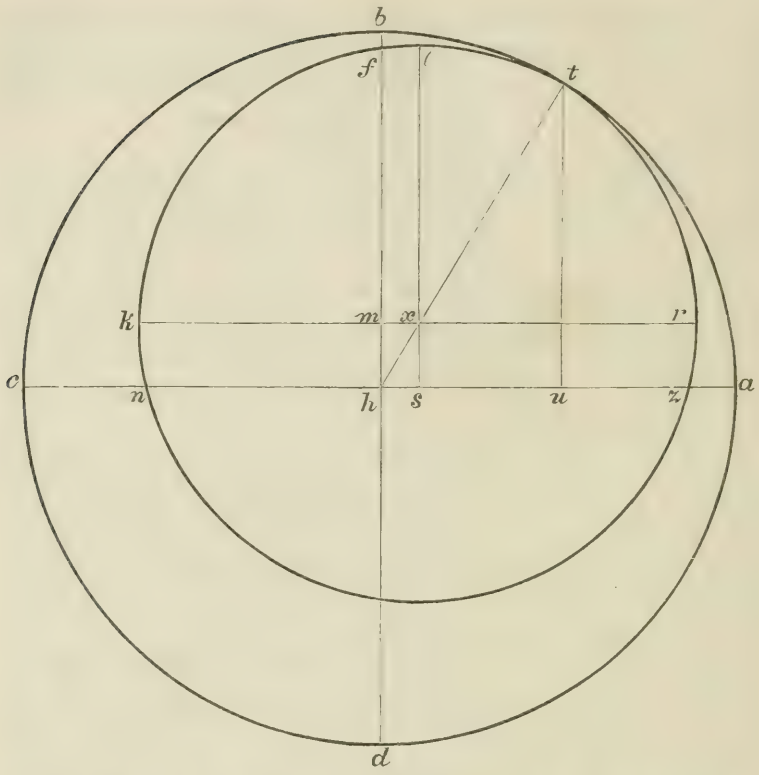
$$0^{0}\ 54'\ 34''\ 19'''\ 48^{IV}\ 30^{V}.$$

Und der Bogen davon ist

$$65^{0}\ 26'\ 29''\ 32'''.$$

Dies ist die Linie at, welche die Entfernung des Apogaeums vom Frühlings-Aequinoctium darstellt. Und das war es, was wir darthun wollten.

[Auf der nächstfolgenden Seite befindet sich die betreffende Kreisfigur.]



Dies ist die Methode der Gelehrten des Alterthums für die Berechnung des Apogaeums. Die neueren Astronomen haben aber, nachdem sie eingesehen, dass es sehr schwer und so gut wie unmöglich ist, die Zeitpunkte der Solstitien zu eruiren, bei ihren Beobachtungen für die Punkte *a b c d* den Mittelpunkten der Jahresviertel, d. h. den Mittelpunkten der feststehenden Thierkreisbilder den Vorzug gegeben.

Mein Lehrer 'Abû-Naṣr Manṣûr b. 'Alî b. 'Irâḳ, der Freigelassene des Fürsten der Gläubigen, hat eine (neue) Methode für die Berechnung des vorstehenden Problems erfunden, bei der man drei beliebige Punkte der Ekliptik durch Beobachtung bestimmen muss, nachdem man vorher die Länge des Sonnenjahres ermittelt. Ich habe in meinem *Kitâb-alistishhâd bikhtilâf-al'arṣâd* erklärt, dass diese Methode die Methode der neueren Astronomen eben so weit übertrifft, als die letzteren diejenigen der Astronomen des Alterthums.

III. Anmerkungen.

1. Die S. 250, Zl. 17 genannte Länge des Sonnenjahres zu 365 d $5\frac{3791}{4104}$ h ist eine der beiden Arten des Sonnenjahres, deren sich die jüdische Chronologie bedient, das Jahr des R. 'Addâ bar 'Ahabâ; denn die Umrechnung dieser Angabe in jüdische Maasse ergibt

365 d 5 h 997 chl 48 reg.

d. i. die Division der von den Juden adoptirten, 235 Hipparchische synodische Monate umfassenden Enneadecateris des Meton (6939 d 16 h 595 chl) durch 19.

2. Mit dem Ausdruck *‚ähnliche Sphaere'* (S. 251, Zl. 22) habe ich den Terminus technicus الفلك المُمَثِّل wiederzugeben gesucht. Es ist ein Name für die Sonnensphaere, dessen Inhalt von dem Dictionary of the technical terms (Calcutta, II, 1136, Zl. 3 v. u.) in folgender Weise dargelegt wird:

‚Die Sonnensphaere ist ein kugelartiger Körper, eingeschlossen von zwei parallelen Flächen, deren Centrum mit dem Centrum der Welt zusammenfällt, während seine Peripherie in der Fläche der Peripherie der Zodiacal-Sphaere liegt und seine beiden Pole mit den Polen der Zodiacal-Sphaere zusammenfallen. Deshalb hat man die Sonnensphaere auch الفلك الممثّل d. h. die *ähnliche* Sphaere, genannt. (S. hierüber weiter unten.)

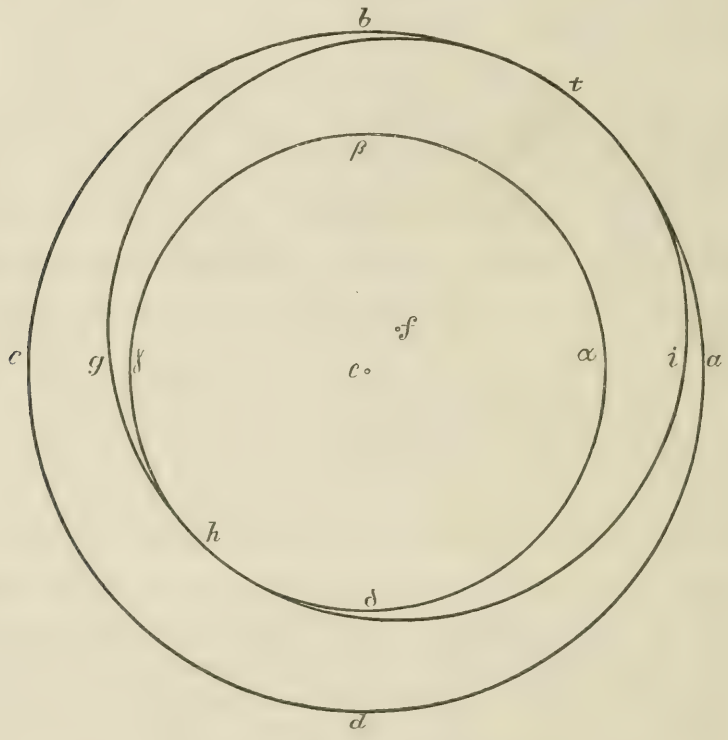
Innerhalb dieser Sphaere, in der Mitte zwischen den beiden parallelen Flächen, nicht aber in der Höhlung dieser Kugel, befindet sich eine andere — particuläre — Sphaere, welche die excentrische oder auch die Apogaeums-Sphaere genannt wird. Das ist ein kugelartiger, die Erde in sich enthaltender Körper, der von zwei parallelen Flächen eingeschlossen ist, deren Centrum nicht zusammenfällt mit dem Centrum der Welt.

Die convexe Seite der beiden Flächen dieser Sphaere berührt die convexe Seite der beiden Flächen der ersten Sphaere, welche die *ähnliche* genannt wird, in einem Punkte, der den Peripherien dieser beiden Sphaeren gemeinsam ist. Dieser Punkt heisst Apogaeum.

Die concave Seite der beiden Flächen der (inneren) Sphaere berührt die concave Seite der beiden Flächen der

ersten Sphaere in einem Punkte, der den Peripherien der beiden Sphaeren gemeinsam ist, dem Apogaeum gegenüberliegend. Dieser Punkt heisst Perigaeum.'

Zur Erläuterung des Gesagten geben wir nachstehende Zeichnung.



$abcd$ = äussere Fläche der Sonnensphaere.
$\alpha\beta\gamma\delta$ = innere „ „ „
e = Centrum der Sonnensphaere.
f = „ „ excentrischen Sphaere.
$tghi$ = äussere Fläche der excentrischen Sphaere.
$\alpha\beta\gamma h\delta$ = innere Fläche „ „ „
t = Apogaeum.
h = Perigaeum.

Lexikalisch erklärt, bedeutet das Wort ممثّل, dessen active Aussprache Dictionary II, 1345 vorgeschrieben wird, ‚ein Bild, Gleichniss (مثال) von einer Sache gebend', d. h. die

Sonnensphaere, welche eine Aehnlichkeit mit der Zodiacal-Sphaere, ein Bild von ihr gewährt. فلك الشمس الممثّل فلكَ البروج. An einer anderen Stelle ist geschrieben فلك الشمس الممثّل بفلك البروج, was ich — die Richtigkeit der handschriftlichen Lesart vorausgesetzt — in folgender Weise umschreiben möchte:

فلك الشمس الممثّل قُطْبَيْه ومِحْوَرَه ومَرْكَزَه بفلك البروج

d. h. die Sonnensphaere, welche ihre beiden Pole, ihre Axe und ihr Centrum denselben Dingen der Zodiacal-Sphaere assimilirt. Und damit ist der sachliche Grund dieser Benennung gegeben, nämlich der Umstand, dass ‚Sonnensphaere und Zodiacal-Sphaere dieselben zwei Pole, dieselbe Axe und dasselbe Centrum haben'. Vgl. a. a. O. II, 1345. Sédillot (Prolégomènes d'Olough-Beg II, p. 132 Anm.) übersetzt diesen Terminus ‚Sphaere homocentrique'.

3. Der Ausdruck ‚die feststehenden Thierkreisbilder' S. 254, Zl. 6 ist mit Hilfe von Dictionary I, 112 zu erklären. Delambre a. a. O. II, 544. 547 nennt sie signes fermes, signes solides.

Der Zodiacus wird nach den vier Jahreszeiten in vier Viertel getheilt.

Das erste Zeichen jedes Viertels heisst البرج المنقلب ‚das sich wendende Zeichen', weil die Jahreszeit, wenn die Sonne in einem solchen Zeichen steht, sich von einem Viertel zu einem anderen gewendet hat.

Das zweite Zeichen von jedem Viertel heisst البرج الثابت ‚das feststehende Zeichen', weil der Charakter der Jahreszeit am beständigsten ist, wenn die Sonne in diesem Zeichen weilt.

Das dritte Zeichen von jedem Viertel heisst ذو جَسَدَيْن d. h. zweigestaltig, weil die Witterung aus den Witterungen zweier Jahreszeiten gemischt ist, wenn die Sonne in diesem Zeichen weilt.

Die ‚feststehenden (beständigen) Thierkreisbilder' sind demnach:

Taurus, Leo, Scorpio, Amphora.

Vgl. O. Loth, Al-Kindî als Astrolog S. 299, Anm. 2.

4. Das Wort قَوَّسَ S. 247, Zl. 9 bedeutet ‚zu einem gegebenen Sinus den entsprechenden Bogen finden', während جَيَّبَ umgekehrt bedeutet ‚zu einem gegebenen Bogen den entsprechenden Sinus finden'. Eine vollständige Sinus-Tabelle findet sich in Bîrûnî's Canon Masudicus (MS. Elliot Bl. 56^b–59^a), in der die Bogen von 15 zu 15 Minuten fortschreiten und in der neben dem Sinus zwei weitere Rubriken erscheinen, eine für die تعاديل ‚Ausgleichungen' und eine andere für die فضول ‚Ueberschüsse'. Um die Einrichtung dieser Tabelle bekannt zu machen, theile ich in Folgendem den Anfang derselben von 0^0 15′ bis 3^0 0′ mit.

Grade	Minuten	Sinus				Ausgleichungen				Ueberschüsse		
Grösse der Bogen		Minuten	Secunden	Terzen	Quarten	Minuten	Secunden	Terzen	Quarten	Secunden	Terzen	Quarten
0	15	0	15	42	28	1	2	49	52	15	42	28
0	30	0	31	24	56	1	2	49	40	15	42	25
0	45	0	47	7	21	1	2	49	28	15	42	22
1	0	1	2	49	43	1	2	49	12	15	42	18
1	15	1	18	32	1	1	2	48	48	15	42	12
1	30	1	34	14	13	1	2	48	24	15	42	6
1	45	1	49	56	19	1	2	47	52	15	41	58
2	0	2	5	38	17	1	2	47	20	15	41	50
2	15	2	21	20	7	1	2	46	40	15	41	40
2	30	2	37	1	47	1	2	46	0	15	41	30
2	45	2	52	43	17	1	2	45	8	15	41	17
3	0	3	8	24	34	1	2	44	20	15	41	5

Ed. Sachau.

Diese Berechnung des Sonnen-Apogaeums unterscheidet sich von der im Almagest (lib. III, cap. IV) enthaltenen nur dadurch, dass statt der bei den Alten gebräuchlichen Sehne (Chorde) bereits der Sinus eingeführt ist nach der bekannten Relation: Der Sinus eines Winkels ist die halbe Sehne des doppelten Winkels.

Der Kreis wird in 360 Grade eingetheilt; die Unterabtheilungen des Grades, dessen Werth hier als Einheit angenommen wird, sind nach der bei den Mathematikern des Alterthums und Mittelalters üblichen Sexagesimaltheilung Minuten (′) $\left(\frac{1}{60}\right)$, Secunden (″) $\left(\frac{1}{60^2}\right)$, Tertien (‴) $\left(\frac{1}{60^3}\right)$, Quarten (ᴵⱽ) $\left(\frac{1}{60^4}\right)$, Quinten (ⱽ) $\left(\frac{1}{60^5}\right)$ u. s. w.; jede dieser Einheiten ist somit der 60. Theil der zunächst vorhergehenden. Der Sinus wird so angegeben, dass man den Radius des Kreises als einen Grad nimmt. Demnach wird auch der Sinus in Minuten, Secunden, Tertien u. s. w. ausgedrückt, und der grösste Werth, den derselbe erreichen kann (sinus totus), ist ein Grad.

Um nun die Stelle des Apogaeums zu berechnen, müssen aus den Beobachtungen folgende Angaben bekannt sein:

1. Die Länge des tropischen Jahres, oder, was hier auf dasselbe hinauskommt, die mittlere tägliche Bewegung der Sonne.

2. Die genaue Länge von zwei unmittelbar aufeinander folgenden Jahreszeiten: im vorliegenden Falle die Dauer des Frühlings und des Sommers.

Mit Hilfe dieser drei Grössen berechnet man vorerst die Entfernung zwischen den Mittelpunkten der Welt (Erde) und der Sonnenbahn, hierauf das Apogaeum selbst. Bezeichnet man die tägliche Bewegung der Sonne mit μ, die Dauer der einen Jahreszeit (in Tagen) mit a, die der anderen mit b, und setzt man

$$\mu a = \alpha$$
$$\mu b = \beta,$$

so hat man für die Distanz der beiden Centra (D):

$$D = \sqrt{\sin^2 \frac{\alpha+\beta-180^0}{2} + \sin^2\left(\alpha - \frac{\alpha+\beta-180^0}{2} - 90^0\right)}.$$

Dadurch erhält man den Abstand ausgedrückt in Theilen des Halbmessers jenes Kreises, dessen Radius man bei der Bestimmung des Sinus als Einheit genommen hat (hier des excentrischen Kreises, der die wirkliche Sonnenbahn darstellt).

Nach dieser Formel ist die Berechnung ausgeführt; wir könnten natürlich dafür schreiben:

$$D = \sqrt{\cos^2 \frac{\alpha + \beta}{2} + \sin^2 \frac{\alpha - \beta}{2}},$$

wodurch der Ausdruck symmetrisch wird, was indess für die numerische Rechnung keinen wesentlichen Vortheil gewährt, da die Ausführung ohnedies höchst einfach ist.

Ist der Abstand der beiden Centra gefunden, so ergibt sich das Apogaeum als

$$\text{arc. sin} \frac{\sin \frac{\alpha + \beta - 180^0}{2}}{D}.$$

Der dadurch erhaltene Bogen gibt die Stelle des Apogaeums, gemessen von dem Anfangspunkte der ersten unter den zu Grunde gelegten Jahreszeiten. Da aber aus dem Sinus ein doppelter Bogen folgt, so hat man zur Bestimmung des Quadranten zu beachten, dass das Apogaeum immer in jenes Viertel fällt, welches die Sonne in längerer Zeit als die übrigen durcheilt; also kurz: das Apogaeum fällt in die längste Jahreszeit.

Specielle Bemerkungen.

S. 251, Zl. 4. Die mittlere tägliche Bewegung der Sonne ($0^0\ 59'\ 8''\ 17'''\ 7^{IV}\ 46^V$) ergibt sich ganz streng aus $\frac{9^S496 \times 360^0}{35975351}$; für die weitere Rechnung ist aber nicht dieser Werth benützt, sondern: $0^0\ 59'\ 8''\ 18'''\ 11^{IV}(12)$. Dividirt man nämlich die Bögen zfn und ztf, nachdem sie in Einheiten von der kleinsten Benennung (Quarten) aufgelöst sind, durch 187 bez. $94^1/_2$, so hat man

$$2388717792^{IV} : 187 = 12773892^{IV}$$
$$1207132724^{IV} : 94^1/_2 = 12773891$$

eine ganz befriedigende Uebereinstimmung.

Diese Verschiedenheit in der Annahme der täglichen Bewegung der Sonne zeigt sich besonders auffällig im Canon Masudicus (VI. Buch, 7. Cap.), wo Albirûnî die ihm bekannten Berechnungen des Sonnen-Apogaeums aufzählt. Wenn er auch

dort in mehreren Fällen auf die Zeitgleichung Rücksicht nimmt, so kann dieser Umstand auf die vorliegende Rechnung doch keine Anwendung finden, weil er hier einerseits die ‚ausgeglichene Zeit' gar nicht erwähnt, andererseits die Zahlen 187 und $94^1/_2$ Tage ohne jede weitere Bemerkung gibt.

S. 252, Zl. 12 v. u. Bei der Bestimmung der Hypotenuse aus den beiden Katheten handelt es sich um die Quadrate zweier Sinus, von denen jeder in Quarten ausgedrückt ist. Nun ist das ‚Quadrat einer Quart' ($^{IV^2}$) eine Grösse, für die es eigentlich keine einfache Benennung gibt; im Text aber ist sie bezeichnet mit Octave ($= \frac{1}{60}$ Septime). Diese Bezeichnung ist in den Eigenthümlichkeiten der Sexagesimalrechnung begründet. Hat man ganz allgemein zwei benannte Sexagesimalgrössen, $\frac{1}{60^m}$ und $\frac{1}{60^n}$, mit einander zu multipliciren, so bekommt man $\frac{1}{60^{m+n}}$; das Product erhält demnach jene Benennung, die sich aus der Summe der Benennungen beider Factoren ergibt, wenn man dieselben als Zahlen betrachtet. Multiplicirt man also z. B. Quarten mit Tertien, so bekommt man Septimen; denn $\frac{1}{60^4} \times \frac{1}{60^3} = \frac{1}{60^7}$. Um unserem Falle näher zu kommen, wähle ich als Beispiel das Product zweier gleicher Factoren: $(2^0\ 16')^2 = 5^0\ 8'\ 16''$ (Almagest lib. III, cap. IV), da nämlich, wenn der Grad als Einheit genommen wird, $2^0\ 16' = 2 + \frac{16}{60}$ ist, so findet man nach dem binomischen Lehrsatze

$$\left(2 + \frac{16}{60}\right)^2 = 4 + \frac{64}{60} + \frac{256}{60^2} = 4 + \left(1 + \frac{4}{60}\right) + \left(\frac{4}{60} + \frac{16}{60^2}\right) =$$
$$5 + \frac{8}{60} + \frac{16}{60^2} = 5^0\ 8'\ 16''.$$

Für die praktische Rechnung ist es aber überflüssig, den Nenner 60 jedesmal anzuschreiben, da schon die Bezeichnung ($^0\ '\ ''\ \ldots$) den Fingerzeig zur Bestimmung des Werthes für die einzelnen Zahlen im Product gibt, ebenso wie man bei unseren Decimalbrüchen den Nenner 10 nicht zu schreiben braucht, weil der Werth jeder einzelnen Ziffer durch ihre Stelle gegeben ist. Was also in der Sexagesimalrechnung die Bezeichnung der Gradunterabtheilung, das ist in der Decimalrechnung die Stellenzahl; und die Zahl 60 spielt dort ganz dieselbe Rolle wie hier 10.

In dem obigen Beispiele hätte man natürlich gleich anfangs den ganzen Ausdruck auf die niedrigste Benennung bringen können, um erst dann zum Quadrat zu erheben: $(2^0\ 16')^2 = \frac{136^2}{60^2} = \frac{18496}{60^2} = 18496$ Secunden, die, auf die nächsthöheren Benennungen gebracht, wieder $5^0\ 8'\ 16''$ geben.

Man ersieht nun schon, dass das Quadrat einer Minute mit Secunde, $\left(\frac{1}{60}\right)^2 = \frac{1}{60^2}$, einer Secunde mit Quart, $\left(\frac{1}{60^2}\right)^2 = \frac{1}{60^4}$, einer Terz mit Sext, $\left(\frac{1}{60^3}\right)^2 = \frac{1}{60^6}$ u. s. w. bezeichnet wird, da allgemein $\left(\frac{1}{60^m}\right)^2 = \frac{1}{60^{2m}}$ ist.

Ebenso ist auch, um auf den Text zurückzukommen, in unserem Falle:

$$0^0\ 2'\ 15''\ 30'''\ 57^{IV} = 487857^{IV} = \frac{487857}{60^4}$$

$$0^0\ 1'\ 1''\ 55'''\ 35^{IV} = 222935^{IV} = \frac{222935}{60^4},$$

demnach ist die Summe der Quadrate beider Katheten

$$\frac{238004452449}{60^8} + \frac{49700014225}{60^8} = \frac{287704466674}{60^8} = 287704466674 \text{ Octaven.}$$

S. 252, Zl. 8 v. u. Unter Ausgleichung (Mittelpunktsgleichung) versteht man den Winkel, den die von h und x zu irgend einem Punkte der Sonnenbahn gezogenen Geraden mit einander bilden; dies ist die Differenz zwischen dem mittleren (von x aus gesehenen) und dem wahren (von der Erde h aus wirklich beobachteten) Sonnenorte. Dieser Winkel ist Null im Apogaeum und Perigaeum, weil hier beide Gerade übereinander fallen, und erreicht sein Maximum (grösste Ausgleichung) in jenen zwei Fällen, in denen die von der Sonne nach h gezogene Gerade auf hx senkrecht steht.

S. 252, Zl. 2 v. u. Der Ausdruck ‚Hälfte von hx' ist auffallend und kann hier nicht wörtlich genommen werden; denn es ist weder im Gange der Rechnung geboten, die Hälfte der Geraden hx einzuführen, noch ist die Mitte der Linie ausdrücklich durch einen Buchstaben bezeichnet; auch ist durch keine Andeutung auf eine solche Auffassung hingewiesen. Das Wort ‚Hälfte' kann, wenn man den Sinn der Stelle ins Auge fasst, nichts anderes bedeuten als etwa ‚Länge, Grösse, Werth, Betrag'.

Eine Analogie zu dieser Auslegung findet sich auch im Canon Masudicus (a. a. O.). Der unvollständige Satz mag in seiner ursprünglichen Gestalt wohl folgende Bedeutung gehabt haben: ‚Dies (dass wir hx in Bezug auf einen Grad ausdrücken) beruht darauf, dass sich die Grösse von hx verhält zu xt wie $0^{\text{u}}2'28''59'''40^{\text{IV}}$ zu 1^{u}'.

S. 253, 1. u. 2. Absatz. Die Entfernung zwischen den beiden Centren, hx, (Sinus der grössten Ausgleichung) ist in der Weise bestimmt worden, dass der Radius des excentrischen Kreises, xt, als Einheit (ein Grad) genommen wird; nun kann man auch daraus hx in Bezug auf den Radius des ähnlichen Kreises, ht, berechnen. Die Frage lautet also: hx ist gegeben in Theilen von xt; wie viele Theile enthält es von ht? Bezeichnet man den Werth von hx für diesen Fall (wenn ht die Einheit ist) mit (hx), wo natürlich (hx) kleiner als hx sein muss, so hat man die Proportion

$$\overbrace{hx : ht}^{\text{im 2. Fall}} = \overbrace{hx : ht}^{\text{im 1. Fall}}$$
$$(ht = 1^0) \quad (xt = 1^0)$$
$$\text{d. h. } (hx) : 1^0 = hx : (hx + 1^0)$$

und man findet $(hx) = \frac{hx \times 1^0}{hx + 1^0} = \frac{hx \times xt}{hx + xt}$ wie im Text.

Die hier aufgestellte Proportion, die man, da nach der ersten Bestimmung $xt = 1^0$ ist, auch so schreiben kann: $(hx) : xt = hx : (hx + xt)$, ist in den Handschriften durch Worte ausgedrückt, aber in keiner ganz richtig.

R: ‚Dies beruht darauf, dass th nach dem Maasse, nach dem $xt = 1$ Grad ist, sich verhält zu xt, wie sich hx nach dem Maasse, nach dem [Lücke] = 1 Grad ist, verhält zu der Summe von ht plus 1 Grad, ich meine ht'.

Hier herrscht unter den Buchstaben eine solche Verwirrung, dass jede weitere Bemerkung überflüssig ist.

L: ‚Dies beruht darauf, dass xh nach dem Maasse, nach dem $xt = 1$ Grad ist, sich verhält zu xt, wie sich hx nach dem Maasse, nach dem $ht = 1$ Grad ist, verhält zu der Summe von hx plus 1 Grad, ich meine: xt'.

In dieser Fassung der Proportion ist ein äusseres und ein inneres Glied mit einander verwechselt. Die Stelle ist somit gleichfalls fehlerhaft, denn es würde daraus folgen, dass (hx) grösser ist als hx. Dies kann aber nicht sein; denn je grösser die Maasseinheit, desto kleiner die gemessene Gerade.

Nur wenn man dieses verkehrte Verhältniss nicht beachtet, scheint die Proportion in dieser Form beim ersten Anblick natürlicher zu sein. Sie steht überdies auch in Widerspruch mit der unmittelbar vorhergehenden Anleitung zur Berechnung von (hx).

P: ‚Dies beruht darauf, dass hx nach dem Maasse, nach dem $ht = 1$ Grad ist, sich verhält zu xt, wie sich hx nach dem Maasse, nach dem $ht = 1$ Grad ist, verhält zu der Summe von hx plus 1 Grad, ich meine xt'.

Hier braucht man nur mehr im dritten Glied xt statt ht zu setzen, um die Proportion ganz richtig zu haben.

Die Proportion hat also zu lauten: ‚Dies beruht darauf, dass hx nach dem Maasse, nach dem $ht = 1$ Grad ist, sich verhält zu xt, wie sich hx nach dem Maasse, nach dem $xt = 1$ Grad ist, verhält zu der Summe von hx plus 1 Grad'.

Zu den letzten Worten aller drei Handschriften ‚hx plus 1 Grad, ich meine ht (xt)' sei noch bemerkt, dass xt zu setzen ist, wenn man sich nur auf ‚1 Grad' bezieht, und ht, wenn man den ganzen Ausdruck ‚hx plus 1 Grad' meint; bezeichnender ist aber die letztere Auffassung.

Das numerische Resultat dieser hier nur algebraisch durchgeführten Rechnung ist übrigens in den Handschriften nicht enthalten; man findet $(hx) = 0^0\ 2'\ 23''\ 4'''\ 23^{IV}$. Für die folgende Bestimmung des Apogaeumwinkels als arc. sin $\frac{xs}{hx}$ ist es ohnehin ganz gleichgiltig, ob man hx in Bezug auf xt oder ht nimmt, weil sich in ganz demselben Verhältnisse auch xs ändert.

Was den Grad der Genauigkeit in der ganzen Rechnung betrifft, so können sich alle diesbezüglichen Bemerkungen auf die Bestimmung des Sinus aus dem Bogen und umgekehrt beschränken. Für die kleinen Winkel, bei denen der Sinus bis auf Quarten angegeben ist, kann man dieselbe Genauigkeit noch mit siebenstelligen Logarithmen erreichen; um ganz sicher zu gehen, habe ich überall zehnstellige Tafeln benützt. Es zeigen sich nur in den Quarten unbedeutende Differenzen; der Sinus von $2^0\ 9'\ 26''\ 21'''\ 36^{IV}$ beträgt $0^0\ 2'\ 15''\ 30'''\ 59^{IV}$ (statt 57^{IV}); bei den zwei anderen kleinen Winkeln ist die Abweichung noch geringer, fast Null. In der Zahl $hx = 0^0\ 2'\ 28''\ 59'''\ 40^{IV}$ findet man eigentlich $40{\cdot}9^{IV}$, so dass richtiger 41^{IV} gesetzt werden könnte.

Ein grösserer Unterschied tritt nur bei dem Winkel auf, der das Apogaeum darstellt (S. 253, Zl. 6 v. u.). Aus dem Quotienten

$$\frac{xs}{hx} = \frac{0^0\ 2'\ 15''\ 30'''\ 57^{IV}}{0\ \ 2\ \ 28\ \ 59\ \ 40}$$

folgt ganz genau der Sinus wie im Text, nämlich $0^0\ 54'\ 34''\ 19'''\ 48^{IV}\ 30^{V}$, aber der Bogen dazu ist übereinstimmend nach unseren logarithmisch-trigonometrischen Tafeln und nach der Sinus-Tabelle von Albîrûnî $65^0\ 26'\ 28''\ 47'''$ (statt $65^0\ 26'\ 29''\ 32'''$). Wie bedeutungslos übrigens auch diese Abweichung ist, sieht man daraus, dass die andere Formel für das Apogaeum, arc. tang $\left(\frac{xs}{hs} = \frac{0^0\ 2'\ 15''\ 30'''\ 57^{IV}}{0\ \ 1\ \ 1\ \ 55\ \ 35}\right)$, den Bogen $65^0\ 26'\ 28''\ 2'''$ ergeben würde; man braucht also nur eine der drei Seiten des rechtwinkligen Dreieckes hxs ganz geringfügig in den Quarten zu ändern, um schon einen beträchtlich verschiedenen Winkel für die Länge des Apogaeums zu erhalten.

Ptolemaeus, welcher die mittlere tägliche Bewegung der Sonne zu $0^0\ 59'\ 8''\ 17'''\ 13^{IV}\ 12^{V}\ 31^{VI}$ bestimmte, fand mit Zugrundelegung derselben Dauer von Frühling und Sommer wie hier ($94\frac{1}{2}$ und $92\frac{1}{2}$ Tage) für die Länge des Apogaeums $65^0\ 30'$. Diese Uebereinstimmung ist von vornherein zu erwarten. Sind ja doch bei Ptolemaeus und bei Albîrûnî dieselben Frühlings- und Sommerlängen benützt, während gleichzeitig die mittlere tägliche Bewegung der Sonne nur sehr wenig verschieden ist. Denn maassgebend für den Ort des Apogaeums ist nicht die Länge des tropischen Jahres, die sich im Laufe der Zeiten nur unerheblich ändert, sondern einen Beweis für die ununterbrochene Drehung der Apsidenlinie geben die verschiedenen Längen der einzelnen Jahresviertel. Diese sind entscheidend. Leider aber ist eine genaue Bestimmung gerade dieser Grössen mit Schwierigkeiten verbunden und mit erforderlicher Schärfe eigentlich gar nicht durchzuführen.

Für den nicht-astronomischen Leser sei hier kurz gesagt, worin diese auch im Text (S. 254, Zl. 3 u. 4) erwähnten Schwierigkeiten, die Zeitpunkte der Solstitien genau festzustellen, eigentlich bestehen. Das Solstitium findet in dem Augenblicke statt, in dem die Sonne ihre grösste Declination erreicht hat. Da sich aber in der Nähe des Solstitiums die Declination nur sehr langsam ändert, ja sogar einige Zeit hindurch constant zu

bleiben scheint, so ist man auch bei fortwährend angestellten Messungen nicht im Stande, den Zeitpunkt, in dem die Declination ihr Maximum erreicht hat, sicher anzugeben. Die Sache wird natürlich um so schwieriger, je unvollkommener das Messinstrument getheilt ist. Zur Erläuterung sei ein numerisches Beispiel angeführt. Zwölf Stunden vor und nach dem Solstitium ist die Declination der Sonne nur um etwa $3\frac{1}{2}''$ kleiner als im Augenblicke des Solstitiums selbst. Kann man also mit einem Instrumente solche Winkel, die kleiner als dieser Betrag sind, nicht mehr mit Sicherheit messen — und das gilt von den Instrumenten der Alten — so bleibt die Bestimmung des Zeitpunktes, in dem das Solstitium stattfand, um einen vollen Tag unsicher. Auf diese Grösse kommt aber bei der Berechnung des Apogaeums Alles an, und man sieht also, dass gerade die wichtigste und einzig entscheidende Grösse, die man in die Rechnung einführt, die ungenaueste ist.

Zu Anfang der hier mitgetheilten Episode (S. 250, Zl. 20—22) wird gesprochen von ‚jener Zeit, in der die Juden ihre Beobachtungen anstellten'. Es ist aber höchst wahrscheinlich, dass die jüdischen Gelehrten die Zeiträume zwischen den einzelnen Tekûfôth — und nur solche Beobachtungen können hier gemeint sein — nicht selbst bestimmt, sondern einfach von Hipparchus entlehnt haben, ebenso wie Ptolemaeus, der im Almagest a. a. O. ausdrücklich erklärt, dass diese Zahlen von Hipparchus gefunden wurden.

Zu der für die drei ersten Grade mitgetheilten Sinus-Tabelle sei bemerkt, dass die ‚Ueberschüsse' die ersten Differenzen zwischen je zwei aufeinander folgenden Sinus sind, während die ‚Ausgleichungen' die vierfachen Ueberschüsse, also die Aenderung des Sinus für einen ganzen Grad darstellen und zur Interpolation dienen. Die in der Sinus-Tabelle mit ‚Ausgleichungen' bezeichnete Rubrik hat also mit der bereits oben erklärten ‚Ausgleichung' bei der Sonnenbahn gar nichts gemein.

Die Berechnung des Apogaeums aus den Mittelpunkten der Jahresviertel findet sich im Canon Masudicus, VI. Buch, 7. Cap. Das Princip ist genau dasselbe wie hier, man hat nur den Anfangspunkt der Zählung um 45 Grade der Natur der Beobachtungen entsprechend zu verschieben.

J. Holetschek.

SITZUNGSBERICHTE

DER

KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

LXXXII. BAND. III. HEFT.

JAHRGANG 1876. — MÄRZ.

Ausgegeben am 28. September 1876.

VII. SITZUNG VOM 8. MÄRZ 1876.

Dankschreiben sind eingelaufen von den Directionen der k. k. Lehrerbildungsanstalt zu Sobieslau und des k. k. Real- und Obergymnasiums zu Brünn für die Ueberlassung akademischer Publicationen; ferner von dem Herrn Regierungsarchivar Pirkmayer zu Salzburg für die ihm für seine erfolgreiche Thätigkeit in Betreff der Taidingssammlung votirte Anerkennung und Betheilung mit dem ‚Archiv'; endlich von dem Herrn Museal-Custos Deschmann in Laibach für die bewilligte Subvention behufs der Fortführung der Ausgrabungen im dortigen Moor.

Die ungarische Akademie der Wissenschaften zu Budapest übersendet eine zu Ehren ihrer Mitglieder Herren Czuczor und Fogarasi geprägte Bronze-Medaille.

Das w. M. Herr E. Freiherr von Sacken legt eine Abhandlung des Herrn F. Kanitz vor, welche betitelt ist ‚Tirnovo's altbulgarische Baudenkmale' und um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte angesucht wird.

Herr Ferdinand Kaltenbrunner hält einen Vortrag über ‚die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform' und ersucht um die Aufnahme der Abhandlung in die Sitzungsberichte.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Akademie der Wissenschaften und Künste, Südslavische: *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia. Ab Augustino Theiner. Tomus II. Zagrabiae, 1875;* Folio.

Antikritiker, der, Organ für literarische Vertheidigung. I. Band, Nr. 3. Liegnitz, 1876; 8°.

Bibliothèque de l'École des Chartes. XXXVIe Année 1875. 6e Livraison. Paris, 1875; 8°.

Central-Commission, k. k., zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale. I. Band, 3. u. 4. Heft. Wien, 1875; 4°.

Gesellschaft, Deutsche Morgenländische: Zeitschrift. XXIX. Band, 3. und 4. Heft. Leipzig. 1875; 8°.

— Deutsche, für Natur und Völkerkunde Ostasiens: Mittheilungen. 8. Heft. Yokahama, 1875; 4°. — Das schöne Mädchen von Sao. Eine Erzählung aus der Geschichte Chinas im 8. Jahrhundert v. Chr. (Aus dem Chinesischen übersetzt von C. Arendt). 4°.

Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt. 22. Band, 1876. II. Heft. Gotha; 4°.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'Étranger'. Ve Année, 2e Série, N° 34—36. Paris, 1876; 4°.

Society, The Royal Asiatic, of Great Britain u. Ireland: Journal. N. S. Vol. VIII, Part. I. London, 1875; 8°.

— The American Geographical: Bulletin. Session 1875—76. N° 1. New-York, 1876; 8°.

Verein, Historischer, für Schwaben und Neuburg: Zeitschrift. II. Jahrgang. 1.—3. Heft. Augsburg, 1875; 8°.

— für Kunst und Alterthum in Ulm und Oberschwaben: Correspondenzblatt. I. Jahrgang. 1876, N° 1, Ulm; 4°.

— für mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde: Jahrbücher und Jahresbericht. XL. Jahrgang. Schwerin, 1875; 8°.

— historischer von und für Oberbayern: Oberbayerisches Archiv. XXXIII. Bd., 2. u. 3. Heft; XXXIV. Bd., 1. u. 2. Heft. München, 1874; 8°. — XXXIV. und XXXV. Jahresbericht. München, 1874; 8°.

— siebenbürgischer, für romanische Literatur und Cultur des romanischen Volkes: Transilvani'a. Anulu IX, N° 3—5. Kronstadt, 1876; 4°.

Widmu, P. Jakob, Geschichte des Benedictiner-Stiftes Admont von der Zeit des Abtes Isenrik bis zum Tode des Abtes Heinrich II. (1178—1297.) (Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien). Selbstverlag des Verfassers. 1876; 8°.

Tirnovo's altbulgarische Baudenkmale.

Eine Reisestudie zur Kunstgeschichte.

Von

F. Kanitz.

(Mit 12 Illustrationen im Texte.)

Beinahe alle älteren kirchlichen Monumente Serbiens können occidentale Einflüsse in Construction und Decoration nicht verläugnen. So z. B. mahnen Grundriss, Bautechnik und Sculpturen des kaiserlichen Klosters zu Studenica auffallend an gleichzeitige romanisch-italienische Bauten und das al fresco gemalte Tympanon der Krönungskirche Žiča gleichfalls an italienische Vorbilder. Diese in einem streng orientalischen Lande auffallenden Erscheinungen erklären sich durch dessen regen Verkehr mit dem Abendlande, insbesondere mit Venedig und durch die zeitweilige Annäherung seiner Herrscher an die römische Kirche, um vom Pabste Hilfe gegen das feindlich gesinnte oströmische Kaiserreich zu erhalten. Auch die bulgarischen Care haben in ihrer Bedrängniss durch das auf sie drückende Byzanz oft mit römischen Unterhändlern Pacte abgeschlossen; ja durch kurze Zeit hielt der vom Pabst Innocenz III. eingesetzte römisch-bulgarische Primas sogar zu Tirnovo seine Residenz (1204). Trotzdem scheinen aber westeuropäische Sitte und Kunst in Bulgarien geringeren Eingang als in Serbien gefunden zu haben.

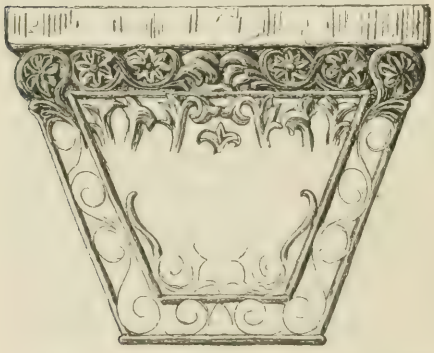
Die kleinen, im ersten Bande meines ‚Donau-Bulgarien und der Balkan'[1] geschilderten Klosterkirchen Sveti Vrace, Sveta Troica u. s. w., welche ich auf der westbulgarischen Donauterrasse traf, hatten mir keine allzuhohe Meinung vom Pracht-

[1] Leipzig, Hermann Fries, 1875.

und Kunstsinne der altbulgarischen Herrscher und Grossen eingeflösst. Sie schwand noch mehr, als ich im Jahre 1871 bei meinem Besuche der hochberühmten und gefeierten Carenstadt Tirnovo ihren dem Sturme einer langen Drangperiode entgangenen kirchlichen Monumenten persönlich gegenüberstand; denn ihre Realität entsprach wenig den bescheidenen, aber noch immer zu kühn entworfenen Bildern, die ich mir nach den phantastischen Ausschmückungen der Eingebornen von ihrer Pracht entworfen hatte.

In der alten Carenstadt Tirnovo stieg ich zunächst den malerisch situirten Hissar (bulgarisch Carevec) hinan, den Schlossberg der Stadt, an dessen Nordfusse die Minaretgeschmückte ‚Kavak-Baba-Tekessi Dschami' liegt. Durch ein ungemein anmuthiges Vorgärtchen mit duftigen Hainen, welche einige durch künstliches Gitterwerk vor Profanirung geschützte Grabstätten moslim'scher Heiligen beschatten, trat ich mit meinen Begleitern in die hohe offene Vorhalle der Moschee. Sie ruht auf sechs hölzernen Stützen und diese wieder auf eben so vielen umgestürzten Capitälen, von welchen zwei streng byzantinische (Fig. 1), die anderen aber römisch-korinthisch-antikisirende Formen zeigten. Ich begrüsste sie als allerdings an und für sich nicht untrügliche Anzeichen für die Begründung der Tradition, dass einst an der Stelle der Moschee eine vom grossen Car Asen erbaute Kirche gestanden habe. Obschon das Material der Säulenköpfe der am Hissar zu Tage tretenden schönen Marmorbildung anzugehören schien, konnten sie denn doch auch von anderem Orte hieher geschafft worden sein; es bedurfte also noch weiterer Zeugen für die Erhärtung der erwähnten, im Volke stark verbreiteten Sage. Auf meine Bitte öffnete der Hodscha die Moscheepforten. Der Bau, dessen

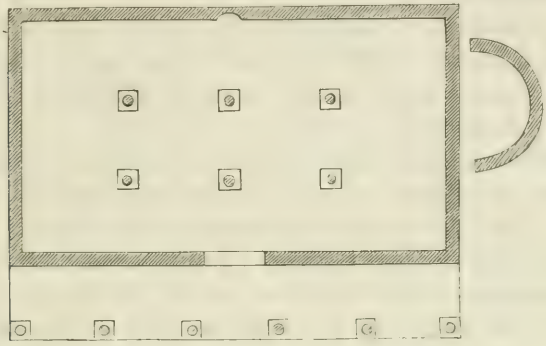
Fig. 1.



Capitäl aus der Kavak-Baba-Tekessi Moschee.

à la vue skizzirten Grundriss Fig. 2 zeigt, erinnerte auch nicht entfernt an byzantinische Constructionen. Es war ein weiter oblonger Raum, dessen Hauptschmuck viele antike

Fig. 2.



Grundriss der Kavak-Baba-Tekessi Moschee.

Säulenstämme bildeten. Man hatte sie je zwei aufeinandergestellt und in dieser Weise geschickt, aber barbarisch zu bis an die Decke reichenden Stützen verbunden. Eine der links stehenden Säulen trägt eine etwa zwei Meter lange Inschrift.[1] Ich musste darauf verzichten sie zu copiren, denn mein vieles Notiren hatte meinen Imam-Cicerone bereits unruhig gemacht und doch war mir sein guter Wille geradezu unentbehrlich zur Untersuchung eines an der Moschee gegen Süden lehnenden alten Baues, der, zwischen Bäumen versteckt, gleich beim Eintritte in den Vorhof meine Aufmerksamkeit erregt hatte.

Die Excursion in diese Ruine war nicht ganz gefahrlos, doch lief Alles heil ab. Auf morschen Leitern und unter überhängenden Mauerstücken herumklimmend, war ich an die ehemalige Hodschawohnung gelangt. Hier stiess ich zuerst auf die Reste übertünchter Fresken. Sie waren zweifellos byzantinischen Ursprungs, wenngleich in einem Grade der Zerstörung, der kein sicheres Urtheil über das Alter der Baute gestattete. Nur so viel vermochte ich festzustellen, dass dieser durch vielfache spätere Veränderungen entstellte Bau nicht aus

[1] Es ist wahrscheinlich dieselbe, welche Daskalov veröffentlichte. In barbarischem Griechisch abgefasst, soll sie von Omortag, dem Nachfolger des grossen finno-bulgarischen Herrschers Krum (um 820) herrühren

der frühbyzantinischen Kunstepoche stamme, sondern den Theil einer gewaltsam zerstörten mittelalterlichen Kirche und zwar der Tradition entsprechend, wahrscheinlich aus der Zeit der Aseniden gebildet hatte.

Dieses Urtheil wird durch eine von Daskalov [1] entdeckte und von Rakovski [2] facsimilirt mitgetheilte Inschrift bestätiget, welche das Jahr 1230 für die Vollendung dieser einst vom Caren Joannes Asen II. den heiligen 40 Märtyrern geweihten Kirche bezeichnet.

Neben dieser Kirche erhob sich vor der türkischen Eroberung die ‚Velika Lavra' (Grosse Kloster) und den Legenden zufolge war sie der Schauplatz zahlreicher Wunder von Seite der hier bestatteten Heiligen; insbesondere des h. Hilarion von Moglena [3]. Am Vorabend des 9. März, des Festes der heil. 40 Märtyrer soll, wie Christen und Moslims noch heute glauben, die Moschee der Schauplatz auffallender Wunder sein. Auch der wiederholte Einsturz des Minarets wird dadurch erklärt, weil sich unter demselben die Gruft der Caren und Heiligen befindet. [4]

So wenig hoch ich nach dieser ersten kunsthistorischen Excursion auf den Hissar meine Erwartung bezüglich der zunächst zu besichtigenden altbulgarischen Metropolitankirche, sowohl was Grösse als Bautechnik betrifft, gespannt hatte, blieb doch die Wirklichkeit noch weit hinter derselben. Obschon ich damals den im selben Jahre zu Belgrad edirten Bericht des zu Tirnovo geborenen Erzbischofs Gregor Camblak von Kiev über die Zerstörung der grossen Carenkirche auf dem Hissar noch nicht kannte, [5] tauchten doch sofort Zweifel in mir auf, ob der mehr als bescheidenen Baute nicht erst später, nach dem Falle des bulgarischen Reiches und Patriarchats, ihr heutiger Titel beigelegt worden sei; denn unmöglich konnte dieser kaum mehr als 16 Meter lange und 8 Meter breite, eine ganz unscheinbare Kuppel tragende Bau die

[1] Otkritija ve Trnove. Moskau, 1859.

[2] Nekoliko reči v Arseno prvomu velikomu caro blgarskomu. 1860. S. 8.

[3] Noch um 1820 bewahrte der Scheich der Moschee viele hier aufgefundene altbulgarische Handschriften.

[4] Jiriček, Geschichte der Bulgaren. S. 516.

[5] Glasnik, Bd. 31. 1871.

berühmte Kathedrale jener mächtigen Caren sein, welche zeitweise ihre Banner von der Theiss bis zum Pontus wehen liessen. Hätten sie wohl auch zu ihrer Prachtkirche Sandstein und Ziegel verwendet, wo ganz nahe, auf dem Hissar selbst, die prächtigsten Marmorbrüche zur Ausbeute einluden und würden sie nicht den alles dominirenden Schlossberg mit ihr gekrönt haben, anstatt sie tief unten an der Jantra aufzuführen? Nein, die einstige Tirnovoer Kathedrale hatte nicht hier, sondern hoch oben auf dem leicht zu vertheidigenden ‚Carevec' (Kaiserhügel) neben der Burg der Herrscher gestanden. Dies entsprach oströmischer Sitte, sowie alter, bis auf heute vererbter Tradition [1] und jene früher erwähnten kirchlichen Reste in und neben der Kavak-Baba-Tekessi Moschee auf dem Hissar waren höchst wahrscheinlich Theile der altbulgarischen Carenkirche gewesen, für deren einstige Pracht jene Marmorsäulen und Skulpturen sprechen, welche der islamitische Sieger nach der Zerstörung der Kirche zum Schmucke seiner an ihre Stelle errichteten Moschee verwendet hatte.

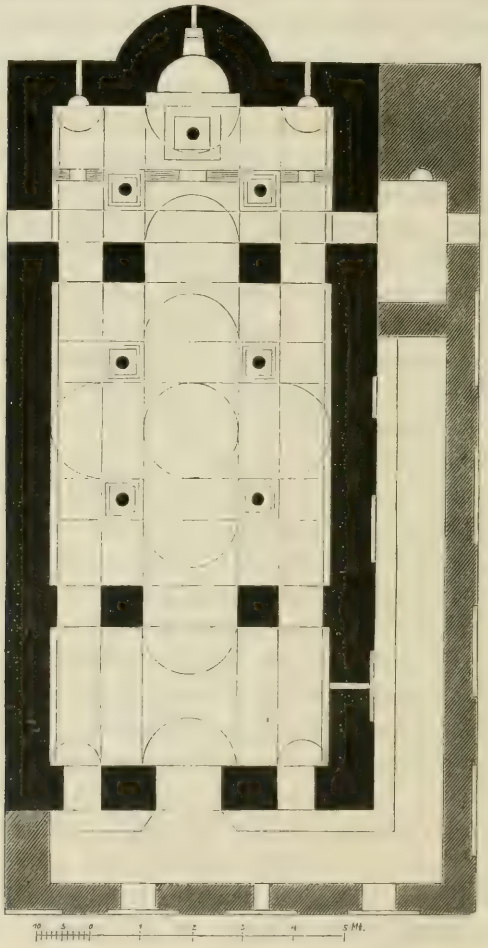
Stand ich also auch nicht vor der Hauptkirche der altbulgarischen Caren, so war es doch immerhin eine ihrer frommen Stiftungen und diese gab mir den richtigeren Massstab für jene Bauten der Serbenfürsten, die mir einst so klein erschienen waren. Wie hoheitsvoll erhob sich beispielsweise neben ihr die Carska-Lavra von Studenica mit ihren herrlichen Skulpturen, wie gross die höchst vollendeten Backsteinbauten zu Žiča, Kruševac und Ravanica, wie überlegen war ihr selbst des Caren Lazar's Kirche zu Manasia, an deren Grundriss mich der kleine Bau am meisten mahnte, allerdings in den Verhältnissen vergleichsweise wie ein bescheidenes Gewächshaus zum Glaspalast von Sydenham.

Nach diesen ersten Betrachtungen ging ich daran, den Grundriss der den h. Aposteln Peter und Paul geweihten kleinen Kirche aufzunehmen, da der besser gemeinte als ausgeführte von Daskalov, welchen er seiner bereits gedachten Schrift beigab, sich schon bei nur flüchtiger Besichtigung des Baues als unrichtig erwies. In der kühlen Vorhalle harrten wir des Küsters, der eine Kerze herbeiholte; denn in dem

[1] Zachariae, Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche. Petersburg, 1864.

feuchtkalten, von Weihrauch geschwängerten Innenraume fand das Tageslicht nur durch wenige schmale Oeffnungen dürftig Eingang. Lag es vielleicht in der Absicht des Baumeisters

Fig. 3.



Grundriss der h. Peter und Paulskirche.

den hier Eintretenden von Gottes prächtiger Aussenwelt abzuziehen und ganz in die Mysterien des Glaubens einzuspinnen, so dürfte sie der asketische Künstler bei der Mehrzahl der Kirchenbesucher glücklich erreicht haben.

Der Grundriss der Metropolitankirche (Fig. 3) zeigt eine dreischiffige Basilica, deren Centralbau allerdings genau über dem Mittelpunkte des zweimal so langen als breiten Rechteckes sich erhebt, doch wird die Kreuzesform in der Construction nach Aussen nicht sichtbar. Das Hauptschiff wird durch vier Pfeiler und sechs Säulen von den schmäleren Seitenschiffen getrennt

Fig. 4.

Inneres der h. Peter und Paulkirche.

und letztere werden gegen Osten durch halbrunde, in die Mauer vertiefte Tribunen (Nischen), das Mittelschiff jedoch durch eine nach Aussen vortretende Apsis (halbkreisförmige Hauptnische) geschlossen. Vom westlichen Haupteingange gelangt man zunächst in den 2·7 Meter breiten Narthex, welchen zwei Wand- und zwei freistehende Pfeiler vom Hauptraume trennen.

Gleich viele Pfeiler begrenzen in derselben Anordnung den 6 Meter langen Hauptraum, über dessen durch vier freistehende Säulen gebildete Vierung die kleine, nur 1 Meter spannende Kuppel sich wölbt. Hierauf folgt der durch die gegen Osten 3·7 Meter vorspringende Chornische abgeschlossene Altarraum, mit einem freistehenden, das Gewölbe stützenden Säulenpaar, aus dem früher zwei nunmehr geschlossene Thüröffnungen in's Freie führten.

Fig. 5.

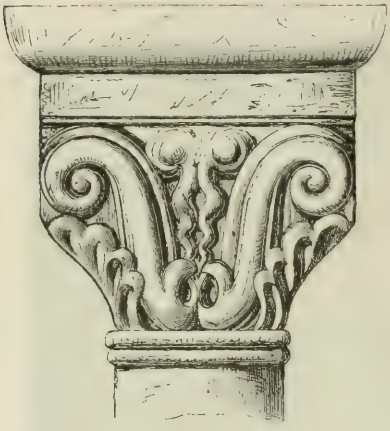


Fig. 6.

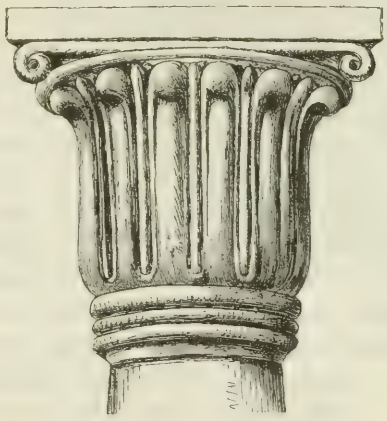
Capitäle aus der h. Peter und Paulskirche.

Besser als die angeführten Zahlen spricht der hier beigegebene Grundriss für die bescheidenen Verhältnisse der Metropolitankirche. Dem Auge erscheinen sie Dank dem auf schlanken Säulen und überhöhten Bogen aufstrebenden Centralbau, weit bedeutender. Der weihevolle Eindruck des Innenraumes, von dem meine Skizze (Fig. 4) nur ein schwaches Bild gibt, wird erhöht durch den ernsten, grossentheils gut erhaltenen Bilderschmuck, der alles Mauerwerk vom Estrich bis zur Kuppel bedeckt, in welch letzterer Christus von Engelchören umgeben thront; ferner durch das aus den vier Kuppelfenstern einbrechende spärliche Tageslicht. Er wird ferner gehoben durch den Flammenschein eines Trikirs, welcher vor der reich skulptirten, von einem vergoldeten riesigen Kreuze

überhöhten Ikonostasis steht, deren Heiligenbilder mit goldenen Nimben und silbernen Gewandungen grell beleuchtet erscheinen, endlich durch die von frommen Pilgern gespendeten Ampeln, Strausseneier u. s. w., die allenthalben an Ketten und Schnüren herabhängen.

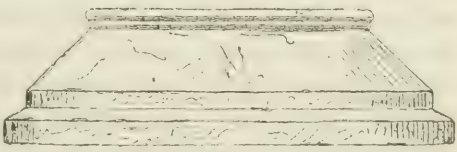
Gehe ich nun zu einigen Details über, so erscheint es mir unzweifelhaft, dass die Piedestale, Stämme und Köpfe der sechs Marmorsäulen von einem weit älteren monumentaleren Bau herrühren. Die mit Akanthusblatt u. s. w. verzierten trapezförmigen und Composit-Capitäle (Fig. 5, 6, 7) gleichen jenem S. 272 erwähnten Vorbau der ‚Kavak-Baba-Tekessi Dschami' und dürften gleichfalls von der alten Caren-Kathedrale am ‚Carevec' herstammen. Ist diese Vermuthung richtig und Material, Grösse, sowie ihre Ornamente sprechen dafür, dann müsste der einstige Carenbau auf dem ‚Hissar' mindestens zwölf Säulen gezählt haben, was allein schon auf seine Bedeutung schliessen lässt. Die Form der Säulenpiedestale zeigt Fig. 8.

Fig. 7.



Capitäl aus der h. Peter und Paulskirche.

Fig. 8.



Säulenbasis aus der h. Peter und Paulskirche.

Die Platte des grossen marmornen Opfertisches im Altarraum der kleinen Kirche ist mit hübsch ausgeführten geometrischen Linear-Ornamenten geziert (Fig. 9), sonst ist von Skulpturen im Innern nichts zu sehen. Es wäre denn, die hart vor der Ikonostasis in den Boden eingelassene, mit bischöflichen Insignien geschmückte Marmortafel zu Ehren des griechischen Erzbischofs Hilarion, dessen Wirksamkeit ich an anderer

Stelle[1] charakterisirte. Die Inschrift in griechischer und bulgarischer Sprache versichert: ‚O, umsonst dieser Stein willst Du bedecken die Asche Hilarion's, des weisen Erzbischof's von Tirnovo, aber seine Seele wird niemals bedeckt werden; denn sie ist in der Hand des Allmächtigen, der ihn zugelassen hat in die Mitte der Gerechten. Im Jahre 1838, am 8. Feber.' Wer mochte Hilarion dieses Denkmal gesetzt haben? Das bulgarische Volk gewiss nicht; denn seine Kritik über den Bischof lautet ganz anders. Noch einige Jahre vor seinem Tode verhöhnte er es, indem er, der Grieche, die Verbrennung aller in der Kirche aufgefundenen altbulgarischen Codices anordnete. Wir traten durch den südlichen Eingang in den kleinen Raum, der früher die dem Türkensturme entronnene, nunmehr in Asche verwandelte Patriarchats-Bibliothek bewahrte und auf dessen nun leere Wände ein al fresco gemalter lesender Christus aus einer Wandnische blickt.

Fig. 9.

Altartischplatte aus der h. Peter u. Paulskirche.

Bis auf eine kleine zur Bibliothek führende Thüre, sind alle einst offenen Bogenfelder zwischen den Pfeilern an der Südseite der Kirche geschlossen worden und nur an der Westfaçade dringt durch einige Oeffnungen etwas Licht in die durch den späteren Zubau geschaffene Vorhalle. Es gestattete mir, ihren theilweise sehr schadhaften Freskenschmuck näher zu analisiren. Natürlich behauptete der uns geleitende Geistliche, dass die Bilder gleich dem Bau von dem ersten Car Asen herstammen. Dies bewies aber nur, wie kritiklos oder absichtlich die Priesterschaft hier wie allerorts vielen religiösen Stätten den Nimbus hohen Alters anzudichten sucht. Zugegeben, was aber nicht erwiesen, und nach meinen früheren Ausführungen auch schwer zu glauben, dass Car Asen I. (1186) und nicht einer seiner letzten Nachfolger der Sifter der Kirche sei, so ist es für jeden

[1] Donau-Bulgarien und der Balkan. I. Band, S. 127, Leipzig, Hermann Fries, 1875.

Kunstverständigen doch augenscheinlich, dass zum mindesten ihr technisch höchst mittelmässig ausgeführter Vorbau aus weit späterer Zeit herstammt, als die kleine Hauptkirche.

Für diese meine Annahme spricht zunächst die vollkommen vom Hauptbau verschiedene Ausführung des Mauerwerks, ferner seine Decoration; denn sie gleicht vollkommen jener der benachbarten südserbischen Bauten aus dem 15. und 16. Jahrhundert, deren Alter zweifellos nachgewiesen erscheint[1]; endlich befindet sich über dem geradlinigen Sturz der Hauptpforte als Votivbild die h. Jungfrau mit dem Kinde, umgeben von den Aposteln Peter und Paul, sowie von andern Heiligen, welcher ein Diakon mit Epitrachilion und goldenem Kleide die Kirche in ihrer heutigen Aussengestalt präsentirt. Letzterer Umstand ist aber allein schon für das Alter des Freskenschmuckes der Vorhalle entscheidend; denn dürfen wir nach den von mir zuvor entwickelten Gründen annehmen, dass der auf dem Votivbilde mit erscheinende Vorbau frühestens aus dem 14. Jahrhundert herrührt, so kann der Maler des Votivbildes ihn doch nicht bereits im 12. Jahrhundert zur Zeit Asen I. gekannt haben und somit ist es wohl erwiesen, dass der Bilderschmuck der Vorhalle der Metropolitankirche zuverlässig nicht der Frühepoche bulgarischer Kunst angehört. Aber nicht nur diese Gründe, sondern auch die äusserst mittelmässige Zeichnung der Figuren, dann die geringe Strenge der Faltenwürfe u. s. w. sprechen für das jüngere Alter der Fresken.

Die Gründung des Hauptbaues auf kunsthistorischer Basis allein genau zu bestimmen, erscheint bei dessen vollkommenem Mangel an charakteristischen Momenten, welche gegründete Schlüsse gestatten könnten, eine gewagte Sache. Doch glaube ich die Tirnovoer ‚Metropolitankirche' als das älteste mir bekannt gewordene religiöse Baudenkmal Donau-Bulgariens bezeichnen zu dürfen. Dies besagt allerdings nicht viel, denn Kriege und sonstiger Vandalismus haben viele bedeutend frühere und stylistisch interessantere Bauten, darunter gewiss die grosse Patriarchatskirche auf dem Carevec zerstört.

[1] F. Kanitz, Reise in Süd-Serbien und Nordbulgarien. Denkschriften der k. Akad. d. Wissenschaften. Wien, 1868.

Der hart an der Nordseite der kleinen Peter und Paul-Metropolitankirche lehnende Konak des Vladika's (Erzbischof) von Tirnovo harmonirt, was Grösse, Ausstattung und baulichen Werth betrifft, ebenbürtig mit dieser. Als Tirnovo am 17. Juli 1393 von Bajazid kurz nach der Schlacht bei Nikopolis erobert wurde, erlosch mit dem gefangen gesetzten Eufemije die Reihe der autonom-bulgarischen Patriarchen, welche vierzehn Häupter gezählt hatte [1]. Tirnovo blieb jedoch die Residenz der von Constantinopel entsandten griechischen Metropoliten, welche fortan den bulgarisch-slavischen Nationalklerus aus allen höheren Stellen verdrängten. [2] Bereits im Jahre 1394 erschien zu Tirnovo der erste vom ökumenischen Stuhle bestellte griechische Metropolit von ‚Maurovlachia'. Gleich Eufemije musste aber auch er die Kathedrale und Residenz auf der Höhe des Hissar's, mit dem tief unten an der Jantra im Christenviertel gelegenen Kirchlein Peter und Paul vertauschen und aus dieser Drangperiode rührt höchst wahrscheinlich dessen nothwendig gewordene Vergrösserung durch den besprochenen Zubau und auch der heutige Konak des Metropoliten her. Es ist dies ein ziemlich solider Bau; doch machten seine öden Räume einen traurigen Eindruck. Zuletzt residirte hier Grigorius als letzter griechischer Metropolit von Tirnovo. Wie dessen Vorgänger aus dem Fanar allem Bulgarenthum abhold, suchte er nach 1860, den fortdauernden Streit mit seiner Gemeinde, durch die halb erzwungene Uebersiedlung nach dem benachbarten Arnaut-Köi (Arbanasi) zu beenden.

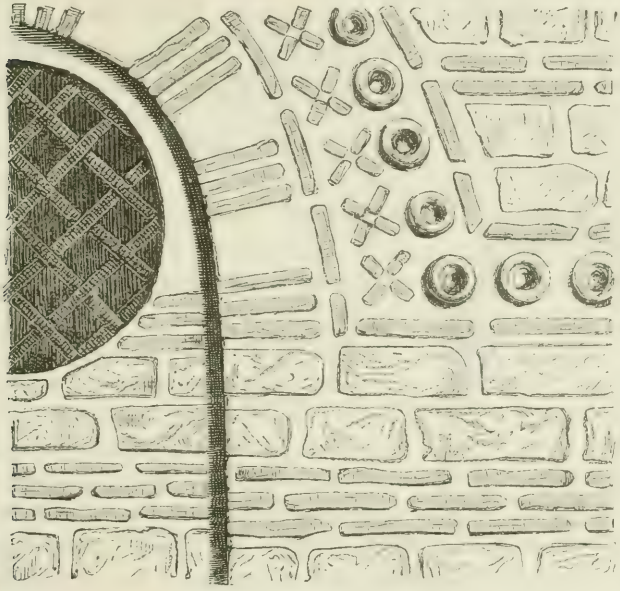
Mit der Architektur der Metropolitankirche stimmt, was namentlich die Bautechnik betrifft, die nahe Kirche ‚Sveta Bogorodica' (h. Mutter Gotteskirche) auffallend überein. Ich darf daher von ihrer Schilderung en detail hier absehen. Sehr geschickt wusste ihr Baumeister durch verschiedene Combinationen des verwendeten Back- und Bruchstein-Materials eine höchst wirksame und wechselvolle Decoration der Aussenseite des kleinen Baues zu erzielen. Meine Illustration (Fig. 10) zeigt eine kleine Parthie derselben an der Stirnseite des Kirchleins. Wie bei der auf S. 281 gedachten südserbischen Baute

[1] Zachariae v. Lingenthal, Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche, 1864.

[2] F. Kanitz, Donau-Bulgarien u. d. Balkan, I. Band, S. 121.

zu Kamenica und wie beim Anbau der zuvor besprochenen Metropolitankirche, spielt der häufig angewendete Trompetenziegel, zu Bändern gereiht, in der Belebung der Façaden eine grosse Rolle. Nach einem Besuche des neben der Kirche befindlichen Popenhauses, wo ich einige von der Küsterin angefertigte, sehr hübsch ornamentirte Handarbeiten zur Erinnerung ankaufte, beschlossen wir unsere archäologische Excursion mit der Besichtigung des bulgarischen Viertels am ‚Trepevic'.

Fig. 10.



Façaden-Decoration der h. Mutter Gotteskirche.

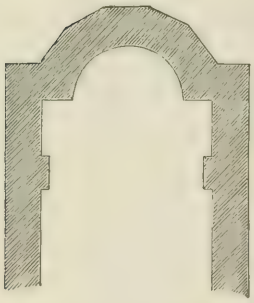
Wir überschritten die ‚Vladika Köprüsü' (bischöfliche Brücke) und gelangten am nördlichen Ende des Mahala an die Ruinen der Kirche ‚Sv. Dimitri' (h. Demetrius), welche der Tradition nach, einst die Krönungskirche der Herrscher aus dem Hause Asen gewesen sein soll. Ich weiss nicht, auf welchen Grundlagen diese hohe Ehre an ihre unansehnlichen Reste geknüpft wurde.[1] Umfassungsmauern, Wölbungen und Decken

[1] Einige chronistische Ueberlieferungen befinden sich in Const. J. Jiriček's Gesch. d. Bulgaren.

der Kirche sind längst eingestürzt, was jedoch erhalten, spricht keinesfalls für eine so weit zurückliegende Vergangenheit des bescheidenen Baues. Sein Grundriss (Fig. 11) im Allgemeinen und namentlich dessen einzige, nach innen kreisförmige und nach aussen octogonale Chornische, welche ihn gegen Osten in der ganzen Breite abschloss, lassen sich wenig mit den Traditionen des altbyzantinischen Baustyles in Einklang bringen, und ebenso schwer sein Mauerwerk, das ein ganz loses unregelmässiges, durch schlechten Mörtel verbundenes Gemenge von Bruch- und Backsteinen ohne irgend welche rythmische Verwendung des Materials oder sonstige decorative Zierde zeigt.

Auch die Ueberreste der, wie ich annehmen darf, nicht restaurirten Fresken bestätigen durch die geringe Strenge der Composition und des Details z. B. des Faltenwurfes, dass sie weit ab von dem leuchtenden Vorbilde orthodoxer Malerei, von der berühmten Schule des Panselinos zu Kares liegen. Stylvolle byzantinische Fresken mögen immerhin das helle Tageslicht vertragen, die hageren schlecht gemalten Heiligen von Sv. Dimitri riefen mir aber lebhaft die fürchterlichen modernen Marterbildsäulen an den tirolischen Strassen in Erinnerung. Wie diese wirkten sie auf das ästhetische Gefühl unheimlich und verletzend. Trotz den durch allerlei Traditionen unterstützten Einwendungen meines Begleiters, H. Prof. Šiškov, konnte ich mein von kunsthistorischen Gründen getragenes Urtheil nicht aufgeben, und halte es auch noch heute fest: die heute Sv. Dimitri genannte Kirchenruine stammt keinesfalls aus der Asenidenzeit (12. Jahrhundert), sondern frühestens aus den letzten Decennien des 14. Jahrhunderts.

Fig. 11.

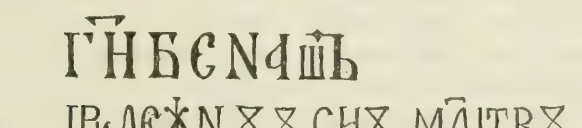


Grundriss d. h. Demetriuskirche.

Vielleicht findet sich in einer vergessenen bulgarischen Urkunde der russischen Archive oder sonst irgendwo, eine Nachricht über die Gründung dieser Sv. Dimitrikirche und der früher besprochenen Bauten; ich denke, dass die annäherungsweise für jede einzelne von mir bestimmte Zeitepoche gewiss nicht allzusehr von der urkundlich bezeugten abweichen

wird. Meine Bestimmung für die Bauzeit von Sv. Dimitri wird übrigens durch ein schwerwiegendes Moment auf anderem Gebiete bestätigt. Ich copirte nämlich eine Schriftrolle von den Bildern der Heiligen, welche nach der Meinung des gewiegten Slavisten Josef Jiriček ein die Buchstaben j und a zusammenziehendes Zeichen zeigt, das erst im 15. Jahrhundert auftreten soll. Ich theile hier die getreue Abschrift einer trefflich erhaltenen Schriftzeile (Fig. 12) zur Beurtheilung für slavische Philologen mit. Nach Herrn Josef Jiriček lautet sie übersezt: ‚Herr Gott, unser angelegentliches Gebet (erhöre)!'. Die Ausmalung der Kirche fällt somit jedenfalls unter die türkische Herrschaft, was nicht verhindert, dass der ursprüngliche Bau vielleicht unter dem letzten Aseniden begonnen wurde. Keinesfalls, glaube ich, war es die einst von den Gründern der Aseniden-Dynastie, von den Brüdern Asen und

Fig. 12.



Schriftrolle aus der h. Demetriuskirche.

Peter, zwischen 1170 und 1180 dem h. Demetrius geweihte Kirche, bei der sie nach ihrer Rückkehr aus Constantinopel den Aufstand gegen Byzanz predigten und in der sie den verwaisten Bulgarenthron bestiegen. Aelter als die Kirche dürften jedoch mehrere zwei Meter lange Steinsärge und Sargdecken sein, welche dicht bei der Kirchenruine zwischen Gebüsch zerstreut umherliegen.

Die h. Demetriuskirche lehnt übrigens, den Chronisten entsprechend, am Fusse des ‚Trepevic'-Berges, welcher einst befestigt und durch eine zweibogige Steinbrücke mit dem Carevec verbunden war. Nach der Tradition standen auf dieser einstigen ‚Trapezica' viele ‚glänzende Paläste und Kirchen'. Dem widerspricht aber der geringe Umfang des Plateau's; andererseits mag hier immerhin, wie die bulgarischen Chronisten erzählen, sich die von Car Asen I. (1195) erbaute Kirche des h. Johannes Rilski erhoben haben, dessen wunderthätige

Gebeine nach der türkischen Eroberung, auf die Fürbitte der Witwe Sultan Murad's II. (Tochter des Serbenfürsten Brankovič), nach dem heutigen berühmten Rilokloster bei Sofia in feierlicher Weise übertragen wurden. Auf dem Trepevic soll auch die Kirche (Kapelle?) gestanden haben, in welcher die Ueberreste des h. Gabriel von Lešnovo ruhten. Die Sage von allen diesen einstigen Herrlichkeiten hat stets viele Schatzgräber angezogen und manch glücklicher Fund lohnte sie zuweilen. Weniger Begünstigte sehen auf dem Trepevic heute jedoch nur die Rudimente eines wahrscheinlich antiken Castell's, dann Schafe und Ziegen, welche auf den kleinen Grasflächen zwischen magerem Baumgestrüpp weiden.

Das N. N. O. von Tirnovo gelegene Arnaut köi oder Arbanasi (Albanesendorf) wird allgemein als eine sehr alte Ansiedlung betrachtet. Eine gut angelegte neue Strasse klimmt zu dem hoch auf der Terrasse gelegenen $^3/_4$ Stunden von Tirnovo fernen Dorfe auf dem linken Jantraufer allmälig empor. Sie ist schutzlos dem Sonnenbrande ausgesetzt, doch entschädigte die Romantik der sich immer mehr verengenden, hier und da mit Quellbrunnen und Lauboasen geschmückten und überall von horizontalen, röthlich gefärbten Kalkbändern durchzogenen Steilschlucht reichlich für die Mühen des Weges.

Durch Wein- und Obstculturen gelangten wir, das öde aussehende Türken-Viertel zur Seite lassend, an die niedere, von Aussen ganz unscheinbare Ortskirche. Gräber aller Formen mit und ohne Blumenschmuck, sowie einzelne prächtige Bäume verbergen sie beinahe dem Auge. Selten sah ich ein mystischeres Gebäude. Es ist eine Art oberirdische Katakombe, aus deren düsteren Hauptraum man in sechs andere noch niedrigere, fensterlose und nur durch bescheidene Lämpchen erhellte Capellen tritt, welche wahrscheinlich von den zu Arbanasi einst wohnenden reichen macedo-vlachischen Familien allmälig der Hauptkirche angefügt worden waren. Das Ganze, sowohl der Bau als die Ausstattung, gewährten nur geringes kunsthistorisches Interesse. Wenige Fresken erheben sich über die gewohnten schablonenhaften Bilder orientalischer Dorfkirchen, interessant erschien mir nur eine mit fremdartiger Schrift gezierte metallene Schüssel des sonst unbedeutenden kleinen Reliquariums. Da ihre Copie mich zu lange aufgehalten hätte,

versprach mir der Dorfpope, sie am nächsten Morgen nach Tirnovo zu bringen; doch weder ihn, noch Schüssel sah ich jemals wieder. Vielleicht löset ein später Arbanasi besuchender Alterthumsfreund ihr Geheimniss.

Als Stifterin der frommen Baute und Gründerin der ursprünglich griechischen Colonie, wurde mir von Pope und Einwohnern allgemein eine byzantinische, an Car Šišman (?) vermälte Prinzessin genannt. Der Kirche mittelmässiger Bautechnik nach zu urtheilen, dürfte sie aber der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören. Dafür spricht auch eine andere Tradition, nach welcher Arbanasi erst vor 400 Jahren von griechisch sprechenden Rumunen aus dem Epirus gegründet wurde, die von hier aus einen schwunghaften Viehhandel nach der Donau betrieben. Früher, um 1793, befand sich zu Arbanasi ein Kloster, in dem jener vielgeprüfte bulgarische Patriot Stojko kurz weilte, welcher sich später als Bischof Sofronije von Vraca durch sein Martyrium für die nationale Sache auszeichnete und 1806 im Exil zu Bukarest das erste gedruckte Buch in neubulgarischer Sprache herausgab. Heute ist von dieser ‚Lavra' nichts mehr zu sehen. Auch die Spur noch vieler anderer Monumente Tirnovo's aus der altbulgarischen Carenzeit ist verloren gegangen. Brand und Zerstörung vernichteten sie entweder gänzlich oder sie wurden zu Moscheen und Bädern umgebaut. So soll das ‚Baš-Hamam' (Hauptbad) Tirnovo's, wie man mir erzählte, einst eine Marienkirche gewesen sein und heute noch Reste heiliger Darstellungen enthalten.

Die gehegte Hoffnung, meinem selbstständigen kunsthistorischen Werke ‚Serbiens byzantinische Monumente' ein ähnliches über jene Bulgariens folgen lassen zu können, schwand schon zu Tirnovo, am Sitze seiner mächtigen Caren, und noch mehr, als ich später ihren frommen Stiftungen zu Trojan, Gabrovo, Elena, Magliš, Kalofer, Karlukovo u. s. w. gegenüber stand. Mit Ausnahme der einstigen lateinischen Patriarchalkirche zu Nikopoli, welche ich im III. Bande meines Werkes ‚Donau-Bulgarien und der Balkan' näher zu schildern gedenke, und die sowohl constructiv als decorativ sehr tüchtig gebaut ist, können sie ungeachtet manch interessanter Einzelheiten weder den Vergleich mit den griechisch-byzantinischen Bauten am

Pontus, z. B. von Mesembria, noch mit jenen im altbulgarischen Westreiche, z. B. zu Ochrida, und selbst nicht mit den altserbischen Monumenten bestehen. Sie gleichen ihren Vorbildern, den mustergiltigen, vielbewunderten Kirchen Kaiser Justinian's, wie etwa die von mir auf bulgarischem Boden aufgefundenen schematischen römischen Statuen den classischen Schöpfungen, welche einst die Weltbeherrscherin an der Tiber zierten.

Während ich demnach die kirchlichen Schöpfungen der Serbencare als interessante Mittelglieder zwischen den streng byzantinischen und romanisch-gothicisirenden Bauten des 12.—14. Jahrhunderts in Europa hinstellen durfte[1] — und als solche erscheinen sie, nunmehr ein früher leeres Blatt der Kunstgeschichte Europa's nicht ganz ruhmlos füllend[2] — vermag ich nicht Gleiches von den Bauten der Bulgarencare zu behaupten. Allerdings fällt es schwer, das letzte Urtheil über sie zu fällen; denn ihre grössere Zahl fiel, wie bereits erwähnt, dem religiösen Fanatismus der anstürmenden Moslims zum Opfer. Was jedoch erhalten geblieben, wie beispielsweise die hier zunächst in Betracht zu ziehenden Kirchen von Tirnovo, spricht dafür, dass die religiösen Monumente der Bulgarenherrscher, obschon mehr als jene des alten Serbenreiches, doch auch nicht gänzlich verschiedenen Ketzereien gegen die Traditionen des durch Kaiser Justinian's Meister gefestigten byzantinischen Baustyles ferne geblieben waren. Desshalb, noch mehr aber wegen ihres geringen architektonischen Werthes in constructiver und decorativer Beziehung, können die Kirchen der Bulgarencarè nördlich vom Balkan durchaus nicht zu den mustergiltigen Schöpfungen orientalischer Baukunst gezählt werden, der sie jedoch als ein nummerisch bedeutender Zweig zweifellos angehören.

[1] F. Kanitz, Serbiens byzantinische Monumente. Wien, k. k. Hof- und Staatsdruckerei 1862. Ueber alt- und neuserbische Kirchenbaukunst. Wien, Sitzungsberichte d. phil. hist. Cl. d. k. Akademie der Wissenschaften. 1864. Serbien, Leipzig, Hermann Fries. 1868.

[2] Lübke, Geschichte der Architektur, IV. Auflage, Leipzig. 1870.

Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform.

Von

Ferdinand Kaltenbrunner.

Nach heftigen Kämpfen, in denen sich die ganze Entwicklung des Christenthums in den ersten Jahrhunderten widerspiegelt, hatte die christliche Kirche auf dem Concil von Nicäa eine feste Norm für die Berechnung des Osterfestes erhalten. Aber damit war noch nicht vollständige Ruhe eingekehrt, denn die Osterregel liess noch immer verschiedene Auffassungen zu; erst als der Bischof von Rom den Alexandrinischen neunzehnjährigen Cyclus annahm, dem er eine Zeitlang zu Gunsten des lateinischen vierundachtzigjährigen Opposition gemacht hatte, da ruhte der Streit auf diesem Gebiete, und mit der wachsenden Autorität Roms wuchs auch die Ehrfurcht vor der Osterregel, so dass bald in der ganzen Christenheit das Fest an einem und demselben Tage gefeiert wurde. Vom ehrwürdigen Beda erhielt dann das Mittelalter ein chronologisches Lehrgebäude, das durch Jahrhunderte massgebend geblieben ist, in den Klöstern abgeschrieben oder verarbeitet, und in den Schulen gelehrt wurde. Allerdings machte sich diese kirchliche und litterarische Autorität nur geltend in der Frage der Osterberechnung, allein diese umfasste die wesentlichsten Punkte der Zeitrechnung — tropisches Jahr und Mondalterberechnung — während in den formalen Einrichtungen — wie Jahresbezeichnung, Jahres- und Tageszählung — die grösste Mannigfaltigkeit herrschte.

Die Osterberechnung hing nun von zwei Factoren ab. Da Ostertag der Sonntag sein sollte, welcher unmittelbar dem Vollmond folgte, der auf das Aequinoctium vernum oder zunächst

nach demselben fiel, so handelte es sich darum, dieses Aequinoctium festzusetzen und zweitens, die Möglichkeit zu geben, den Ostervollmond zu bestimmen. Ersteres hatte das Concil von Nicäa auf den 21. März gesetzt. Dies konnte nur dann immer mit den wirklichen Erscheinungen des Sonnenjahres im Einklang bleiben, wenn man die richtige Dauer des tropischen Jahres bei der vorzunehmenden Schaltung berücksichtigte. Da aber die Julianische Schaltregel diese Dauer zu 365 T. 6 St. ansetzt, in Wahrheit dieselbe aber nur 365 T. 5 St. 48 M. 48 S. beträgt, so war die Folge, dass das Aequinoctium vernum nach Ablauf eines Jahres durchschnittlich um 11 M. 12 S. früher eintrat, als es der Julianische Kalender ansetzte, und so immer mehr und mehr — in je 128 Jahren um 1 Tag — auf frühere Kalendertage fiel. Der zur Bestimmung des Ostervollmondes und überhaupt zur Berechnung des Mondalters benützte neunzehnjährige Cyclus hatte zur Voraussetzung, dass nach Ablauf von 19 Jahren die Neumonde an denselben Stunden derselben Monatstage wieder eintreten, d. h. dass 19 tropische Jahre vollkommen gleich seien den in ihnen enthaltenen 235 Mondmonaten. Nun betragen aber 235 synodische Mondmonate nur 6939 T. 16 St. 31 M. 48 S., 19 Julianische Jahre aber 6939 T. 18 St., somit ergibt sich nach jedem Cyclus ein Fehler von 1 St. 28 M. 12 S. Daher treten die Neumonde des nächsten Cyclus um diese Differenz früher ein, als im abgelaufenen Cyclus und in beiläufig 310 Jahren wächst dieser Fehler zu 1 Tag an.

Kirchliche Autorität und Unerfahrenheit in der Astronomie halfen zusammen, um diese Fehler lange verborgen zu halten, endlich aber waren sie derart angewachsen, dass sie auffallen mussten und alle Kalendereinrichtungen zur praktischen Benützung unbrauchbar machten. Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gestellt darzustellen, wie man allmälich zur Erkenntniss der Fehler gelangte, und wie sich daraus der Wunsch nach Reform entwickelte, steigerte und verallgemeinerte, bis Pabst Gregor XIII. endlich dieselbe in Angriff nahm. Nur diese eine Seite der Gregorianischen Kalenderreform soll hier in Betracht kommen, von der Reform des Festkalenders sehe ich vollständig ab. Aber auch hier bringt es die Beschaffenheit der Quellen mit sich, dass auf Vollständigkeit kein Anspruch gemacht wer-

den kann; manche werthvolle Beiträge dürften sich noch handschriftlich finden, und manche, mir dem Namen nach bekannte Werke, finden sich nicht auf den Wiener Bibliotheken. Ich bin zufrieden, wenn es mir gelungen sein sollte, die allgemeine Entwicklung der Frage richtig darzustellen.

I. Die ersten Anfänge der Erkenntniss der Fehler.

Wie jedes Uebel, das stetig aber langsam anwächst, erst bemerkt wird, wenn es eine gewisse Höhe erreicht hat, so war es auch hier der Fall. Ja, es kommen zwei Umstände hinzu, die es geradezu erklären, warum erst nach Verlauf von vielen Jahrhunderten die Fehler des Kalenders und mit ihnen ihre Ursachen erkannt wurden. Der Drang, die Natur und die Erscheinungen des Himmels zu beobachten, war dem frühen Mittelalter fremd und bei dem gänzlichen Mangel an astronomischen Instrumenten und Tafeln, wäre letzteres auch dem Wissensdurstigen unmöglich gewesen. Der zweite Grund liegt in der cyclischen Rechnungsweise, die auf den mittleren Bewegungen von Sonne und Mond beruht. Es war daher sehr naheliegend, dass man eben darin die Erklärung suchte, wenn einmal das Eintreten einer Himmelserscheinung nicht in Einklang gefunden wurde mit dem durch die cyclische Berechnung gegebenen Zeitpunkt, oder dass man sich in Erkenntniss der menschlichen Fehlerhaftigkeit gegenüber der durch kirchliche Autorität getragenen Einrichtung auf erstere berief und einfach den Fehler abläugnete. Beda hat dies in Bezug auf den Mondcyclus auch gethan. Im Cap. 43 de ratione temporum [1] sucht er zu erklären, warum der Mond manchmal älter zu sein scheine, als die Berechnung ergibt. Er sieht den Grund darin, dass man mit dem Mondalter beim Sonnenuntergange umsetze, der Mond aber zu verschiedenen Stunden der Nacht aufgehe; dadurch könne sich ein Unterschied von 1 zwischen dem wirklichen und dem im Kalender stehenden Mondalter ergeben. Auf die Frage aber, warum im letzten Jahre des neunzehnjährigen Cyclus Neumond bereits am 2. April statt am 4. — wie es der terminus paschalis am 17. April bedingt — eingetreten sei,

[1] Bedae Opera edd. Giles. Tom. VI.

antwortet Beda mit einer Berufung auf das Concil von Nicäa und auf das Wunder der Füllung der Taufbecken, welches schon Gregor von Tours als Beweis der richtigen Osterfeier anführt.[1] Aehnliches schreibt Alcuin an Karl den Grossen, als dieser Bedenken gegen die Richtigkeit des neunzehnjährigen Cyclus erhebt.[2]

Erst als man mit derlei Erklärungen nicht mehr ausreichte, musste man nach anderen Gründen suchen. Dabei stehen nun Grösse des Fehlers und Erkennbarkeit desselben bei Sonne und Mond in einem umgekehrten Verhältniss. Der Fehler, der dem Julianischen Jahre anhaftete, war um mehr als die Hälfte grösser als der des Mondcyclus. Dagegen war es viel schwerer, den Eintritt eines Aequinoctiums oder Solstitiums zu beobachten als den eines Neu- oder Vollmondes; dies kann wohl jedermann noch heute erproben. Aber man war bei ersterem doch auf die empirische Erfahrung angewiesen, da Ptolomäus und die Araber ausserhalb der pyrenäischen Halbinsel noch nicht bekannt waren. War aber nun constatirt, dass die Jahrpunkte viel früher eintreten, als im Kalender verzeichnet stand, so war damit der Grund hiefür noch nicht gefunden. Bei dem Mangel aller früheren Beobachtungen, die es der Astronomie möglich gemacht haben, die mittlere Dauer des tropischen Jahres genau zu bestimmen, konnte man nur durch Abstraction zu dem Schlusse gelangen, dass die Dauer des Jahres kürzer sein müsse, als man bisher annahm. Und nun galt es erst, die Grösse des Fehlers zu berechnen. Wieder machte sich der Mangel früherer Beobachtungen fühlbar, da half aber Beda aus. Im Cap. 30 (de aequinoctiis et solstitiis) sagt er, dass nach den Lehren der Kirchenväter zur Zeit der Geburt Christi Aequinoctium vernum an den VIII. Kal. April. (25. März) eingetreten sei, dass daher Christus im Frühlingsäquinoctium incarnirt und im Wintersolstitium (VIII. Kal. Jan.) geboren, ferner dass Johannes der Täufer im Herbstäquinoctium (VIII. Kal. Octobr.) incarnirt und im Sommersolstitium (VIII. Kal. Jul.) geboren

[1] Gregor von Tours. Historia Francorum. Lib. V. cap. 17 und Lib. X. cap. 23. Bei ihm mussten sich allerdings die Taufbecken auf Kosten des Alexandrinischen Cyclus zu Gunsten des Victorischen Ostercyclus füllen.

[2] Jaffé. Monumenta Alcuiniana Nr. 110. Alcuin hat hier offenbar das oben angeführte Capitel Beda's benützt.

worden sei. Damit hatte man einen Anhaltspunkt zur Berechnung des Fehlers gewonnen. Man bestimmte annähernd den Tag, auf welchen das Aequinoctium fiel, und dividirte durch die Anzahl der Tage, um welche es vor dem 25. März eintrat, die seit Christi Geburt verflossenen Jahre. Der Quotient ergab die Anzahl der Jahre, innerhalb welcher die Jahrpunkte um einen Tag im Kalender zurückrücken; von da konnte man dann leicht zum Fehler per Jahr herabgelangen. Wenn wir gleich unten die Computisten den umgekehrten Weg einschlagen, d. h. vom Fehler per Jahr ausgehen sehen, so darf uns dies nicht irre machen, denn es ist ein im frühen Mittelalter gebräuchlicher Vorgang, mit dem gewonnenen Resultate nach rückwärts zu rechnen.

Anders gestaltete sich die Sache beim Mondcyclus. Wenn es leichter war, den über eine gewisse Grenze — die man etwa auf zwei Tage ansetzen kann — hinausgegangenen Fehler zu constatiren, so war es viel schwerer seine Grösse zu berechnen; denn man hatte es mit viel kleineren Massen zu thun und entbehrte auch eines ähnlichen Anhaltspunktes wie beim Sonnenjahre. So sehen wir denn auch den Fehler zu Anfang einfach registriren, und höchst naive Gründe dafür anführen.

Auf diese Weise finde ich zuerst die Fehler des Kalenders verzeichnet in dem Computus des Magister Chonrad vom Jahre 1200. Er findet sich in einer Ueberarbeitung vom Jahre 1396 im Codex Vindob. 3816 (Lunaelac. Q. 41 Fol. 51^{b}—109^{b}). [1]

[1] Der Papiercodex in Quart mit gothischer Cursiv des 15. Jahrh. besteht jetzt aus zweihundert Blättern; zwischen Fol. 174 und 175 sind viele Blätter herausgeschnitten. Er ist ein alter Mondseer Codex, dies beweist der aus Mondsee stammende Einband, zu dem eine Bibelhandschrift des 8. Jahrh., die sich in vielen Codices dieses Klosters findet, verwendet ist. Wahrscheinlich ist er auch dort geschrieben, denn er gehörte dem Johann von Werdea, der dem Kloster von 1463—1475 als Prior vorstand. (Vergl. Fabricius Bibl. Lat. III. 250.) Dem Inhalt und den Händen nach zerfällt der Codex in drei Theile. Der erste aus eilf Lagen zu je zwölf Blättern bestehend, enthält Auszüge aus computistischen Werken des Magister Chonrad; auch der zweite Theil (Fol. 113—175) von anderer Hand geschrieben und aus Lagen verschiedenen Umfangs bestehend, enthält zu Anfang computistische Abhandlungen, darunter einen Computus in Versen und zum Schluss den Algorismus des Johann von Werdea. Der dritte Theil ist grammatischen Inhalts. Die Abfassungszeit für den Com-

Der Bearbeiter ist ziemlich selbstständig vorgegangen; bald lässt er den Magister Chonrad selbst reden, was in der Regel mit ‚tunc autor dicit' oder ähnlichen Wendungen eingeleitet wird, bald führt er nur dessen Ansichten an, sehr häufig flicht er aber auch seine eigenen Bemerkungen ein. Gleich in der Einleitung kündet Chonrad an, er wolle auch über die Fehler des Kalenders sprechen ‚ne simus bestiales et chymera comparabiles, temporum notitiam ignorantes' und so finden wir denn im folgenden beide Fehler behandelt. Fol. 97[b] spricht er von den Aequinoctien und Solstitien. Er beruft sich da auf Computisten die sagen, dass die Jahrpunkte 8 Tage nach dem Eintritt der Sonne in die betreffenden Zeichen, d. i. an den VIII. Kalenden eintreten.[1] Dass dieselben zur Zeit Christi wirklich auf diese Kalendertage (d. h. Nativitas Christi und Johannis und Incarnatio Christi und Johannis) gefallen seien, beweist ihm der Ausspruch des Johannes Baptista: ‚Me oportet minui, illum autem crescere'.[2] Dies treffe aber in der jetzigen Zeit nicht mehr zu, es bleibe also nichts übrig, als entweder die Computisten oder die Bibel eines Irrthums zu beschuldigen. Derselbe sei auf Seite der Computisten zu suchen, denn wo jetzt Beginn des Steigens im Sonnenlauf angemerkt sei, sei dieselbe noch nicht am tiefsten gesunken. Um diesen Widerspruch zu lösen, könnte man auf die Vermuthung kommen, dass wir dem Laufe der Sonne mehr Zeit zumessen, als ihm gebühre.

putus und die Ueberarbeitung findet sich auf Fol. 97[b]. Da heisst es: ‚tunc autor addit dicens: sed a nativitate domini usque huc, scilicet ad tempus meum, sunt elapsi mille et ducenti anni, et ita dies solstitii hyemalis praecessit nativitatem domini per decem dies'. Dann fährt der Bearbeiter fort: ‚sed modo tempore meo, scilicet anno domini millesimo trecentesimo nonagesimo sexto supereminet undecim dies et quasi dimidium diei'.

[1] Es sind dies die Ansätze des Julius Caesar, die sich durch Isidor von Sevilla lange in den Kalendarien neben den durch das Concil von Nicäa und Beda festgesetzten erhielten. So hat das berühmte Kalendarium Karl des Grossen dieselben. Am Concil von Nicäa wurde bekanntlich Aequin. vern. auf die XII. Kal. April. gesetzt und Beda rückte demgemäss auch die anderen Ansätze zurück. Er nimmt aber auf die älteren in so fern Rücksicht, als er unterscheidet zwischen dem von ihm acceptirten Aequis noctium secundum usum orientalem und dem Aequin. secundum Graeco- et Romanos.

[2] Evang. Joh. III. 30.

Denn wir zählten in jedem Jahre um $^1/_5$ Stunde, daher in je 5 Jahren um 1 Stunde und in 5×24 d. i. in 120 Jahren um 1 Tag zu viel. Da nun bis zu seiner Zeit 1200 Jahre verflossen seien, so treten die Jahrpunkte jetzt um 10 Tage früher ein als zur Zeit Christi.

Nachdem der Bearbeiter die Ausführungen Chonrads über das Mondjahr und dessen Einfügung in das Sonnenjahr besprochen hat, fährt er fort (fol. 99^b): ‚Der Autor beklagt, dass im Kalender Neumond verzeichnet ist, während am Himmel an diesem Tage bereits Luna III. steht'. Chonrad erklärt sich dies auf folgende Weise: Gott hat Sonne und Mond am 4. Tage der Schöpfung geschaffen, daraus ist klar, dass an diesem Tage Neumond gewesen ist.[1] Den Menschen aber hat er am 6. Tage, also am 3. Tage nach Sonne und Mond geschaffen; als nun Adam an seinem ersten Lebenstage den Mond sah, legte er ihm das Alter 1 bei und zählte von hier aus weiter. Adam beging damit einen Fehler um 3, der sich auf uns, seine Söhne fortgeerbt hat. Dazu fügt nun der Bearbeiter die Bemerkung bei, dass man sich dies auch noch auf andere Weise erklären könne: es werde eben die Umlaufszeit des Mondes zu hoch angesetzt und so habe sich nach und nach der Fehler entwickelt. Man sieht, der Bearbeiter schliesst hier nach Analogie des Sonnenjahres, während er aber dort auch Auskunft über die Grösse des Fehlers zu geben weiss, schweigt er hier, was auf seine Belesenheit gerade kein günstiges Licht wirft, denn 1396 wusste man darüber schon ganz gut Bescheid zu geben; wohl aber erwähnt er, dass man für den Kalender Tafeln erfunden habe, durch die man die richtigen Neumonde bestimmen könne. Ueber die Folgen der beiden Fehler in Bezug auf die Osterfeier lassen weder Chonrad noch sein Bearbeiter etwas verlauten. Fol. 109^b schliesst der Tractat mit folgenden zwei Sätzen: ‚et hoc terminatur expositio computi

[1] Dass bei der Erschaffung der Welt Neumond gewesen sei, ist eine im Mittelalter nicht sehr gebräuchliche Ansicht. Die geläufigere, bereits in den falschen Acten des Concils von Cäsarea (2. Hälfte des 4. Jahrh.) ausgesprochene ist, dass Vollmond gewesen sei. Noch bei Nicolaus von Cusa, der sich auf diese Acten stützt, finden wir diese Ansicht vertreten. Vergl. über diese Frage: Piper in der Einleitung zum kgl. preuss. Staatskalender 1856.

ecclesiastici edita a magistro doctore Chonrado et sic est finis, und etwas tiefer: ‚explicit commentum computi ecclesiastici deo gratias'.

Dreiundzwanzig Jahre, nachdem der Magister Chonrad geschrieben hatte, wurde von einem Unbekannten ein Computus abgefasst, den Piper[1] als den ersten Vorläufer der Gregorianischen Kalenderreform bezeichnet. Ich muss dieses ehrende Prädicat für den Magister Chonrad in Anspruch nehmen, denn es wird sich gleich zeigen, dass wir mit dem Unbekannten um keinen Schritt weiter gelangen. Der Computus ist enthalten in der kolossalen Compilation des Vincentius Bellovacensis[2] ‚Speculum quadruplex naturale doctrinale morale et historiale.'[3] Tom. I. Lib. 15 (de formatione coelestium luminarium) benützt Vincentius ausser Beda, Isidor von Sevilla und Anderen auch einen Computus, der — soweit sich dies erkennen lässt — eine Art Compendium der Zeitrechnung war. Derselbe spricht sich nun in ganz gleicher Weise, wie es der Magister Chonrad gethan hat, über die Fehler des Kalenders aus. Im Capitel LII. (de his quae observant ecclesia secundum quatuor tempora) gelangt der Computist, gestützt auf die Autorität Beda's, dass zur Zeit Christi die Jahrpunkte auf die VIII. Kalenden fielen, und auf die Thatsache, dass zur gegenwärtigen Zeit die Aequinoctien und Solstitien 10 Tage vor den schon genannten Festen stehen, zu dem Schlusse, dass die Dauer des Jahres zu lang angesetzt sei, und in Folge dessen die Jahrpunkte in je 120 Jahren um 1 Tag im Kalender zurückrücken. Für ihren damaligen Stand gibt uns der Computist folgenden Gedächtnissvers:

Solstitium decimo Christum praeit atque Joannem
Et totidem sequitur parinoctia nuncius horum.[4]

An dieser Stelle erhalten wir auch Aufschluss über das Jahr der Abfassung. Jedes Jahr rücken die Jahrpunkte um

[1] Kirchenrechnung. Berl. 1841. Einl. pag. XIV.

[2] Wattenbach Geschichtsquellen. II. 323.

[3] Editum opere et studio theol. Benedictinorum collegii Vedastini in Academia Duacensi. Duacii 1624.

[4] Derselbe Vers findet sich auch im gereimten Computus des Cod. 3816. Einen ähnlichen für den Beginn des 15. Jahrh. überliefert Riccioli Almagestum novum. Bonn 1681. I. 131.

$^1/_5$ Stunde zurück; nach des Computisten Angabe stehen jetzt dieselben um 10 Tage $4^3/_5$ Stunden vor den 4 Festen; dies ergibt als annus praesens: 1200 (10 Tage) + 20 (4 St.) + 3 ($^3/_5$ St.) = 1223. Im Capitel XL. (de aureo numero et anno lunari communi) begegnen wir derselben naiven Erklärung des Fehlers im Mondcyclus, wie beim Magister Chonrad.

II. Heranziehen der Autoritäten des Alterthums und der Araber. Die ersten Forderungen nach Verbesserung.

1. Ein neues Stadium bezeichnet Johann von Sacro Bosco (Sacro-Busto auch Holywood oder Halifax genannt),[1] ein schottischer Mönch, der sich grösstentheils zu Paris aufhielt, gestorben 1235 (nach Anderen 1256). Er verfasste im Jahre 1232 einen Tractat ‚De anni ratione seu ut vocatur vulgo computus ecclesiasticus'.[2] Sacro Bosco hat die Absicht, ein Compendium der Zeitrechnung zu geben, er bewegt sich daher möglichst gedrungen und klar. Die Hauptquelle ist ihm Beda, daneben kommt aber bereits Ptolomäus vor,[3] und gerade an jenen

[1] Tanner Bibl. brit. hist. unter Halifax. Weidler Historia astronomiae 227. Fabricius I. 161. Mädler Geschichte der Himmelskunde. II. 106.

[2] Das Buch wurde zuerst gedruckt zu Ferara (Mädler a. a. O.) 1538 schrieb Ph. Melanchton dazu eine Vorrede, die von Bretschneider im Corp. Reform. 573—576 aufgenommen ist. Mit dieser wurde es dann oftmals zu Wittenberg aufgelegt. Piper (Kirchenrechnung XIV. Anm. 5) führt fünf auf der kgl. Bibliothek zu Berlin befindliche Ausgaben an, die erste von 1550. Frühere sind nach Bretschneider von 1538 und 1544. Es scheint damals neu bearbeitet worden zu sein, wie aus folgenden Worten Melanchton's hervorgeht: ‚Scito autem, emendatum esse libellum a viro praedito egregia doctrina et virtute Caspara Bornero'. — Das von mir benützte Exemplar der hiesigen Hofbibliothek (Wittenberg 1553) ist zusammengebunden mit Sacro Bosco's Sphaera mundi, zu der Melanchton ebenfalls eine Vorrede schrieb. Dieselbe war noch verbreiteter als der Computus und fand zahlreiche Commentatoren, unter denen der bedeutendste Clavius ist.

[3] Die μεγάλη σύνταξις des Ptolomäus, schon lange den Arabern bekannt, wurde zuerst aus einer arabischen Uebersetzung ins Latein übertragen von Gerardus Cremonensis (gest. 1187), vergl. Jourdain: Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latins d'Aristote (Paris 1843) pag. 120. Ins Arabische war sie zuerst übertragen worden unter dem Khalifen Almanon, dem Sohne des Harun al Raschid, welcher von Michael III. erwirkt hatte, dass seine Gelehrten auf der Bibliothek von Constantinopel arbeiten dürften. (Mädler a. a. O. II. 87.) Das Abendland erhielt erst im 15. Jahrhundert eine Uebersetzung aus dem Urtext.

Stellen, die für unsere Frage bedeutsam sind — bei Besprechung der Jahrpunkte und des neunzehnjährigen Cyclus.

Sacro Bosco gibt die Dauer des Jahres — wie er selbst sagt beiläufig — auf $365^1/_4$ Tage an. Den Fehler, den man dabei begehe, genau zu bestimmen, sei schwer wegen seiner Kleinheit, annähernd setzt er ihn per Jahr auf $^1/_{12}$ Stunde d. i. 5 Minuten an. Ausführlicher und begründend geht er aber auf die Fehler des Sonnenjahres ein bei Besprechung der Jahrpunkte. Die Sonne stehe in jedem Zeichen 30 T. 10 St. 29 M. 36 S., da wir aber annehmen, sie weile darin 30 T. 10 St. 30 M. so begehen wir bei jedem Zeichen einen Fehler von 24 Secunden daher in 1 Jahre einen Fehler von $12 \times 24 = 288$ Secunden,[1] was beiläufig $^1/_{12}$ Stunde ist. Wenn also in 12 Jahren um 1 Stunde zu viel gezählt wird, so wächst der Fehler in $12 \times 24 = 288$ Jahren zu 1 Tag an.[2] Nun sei es Thatsache, dass jetzt die Jahrpunkte 10 Tage vor den 4 Festen eintreten, auf welche sie die alte Kirche gesetzt hatte. Sacro Bosco erklärt diesen alten Ansatz für fehlerhaft; denn von Christi Geburt bis jetzt seien 1232 Jahre verflossen, 1232 : 288 ergibt ein Zurückweichen der Jahrpunkte seit Christus um $4^1/_2$ Tag; da sie jetzt 10 Tage vor den Festen stehen, so können sie damals nicht auf dieselben gefallen sein, sondern sie müssen $10 - 4^1/_2 = 6$ Tage vor ihnen eingetreten sein. Darin liegt ein nicht zu unterschätzender Fortschritt; Sacro Bosco setzt nicht die Autorität der Bibel und der alten Kirche an die Spitze seines Beweises, sondern unterwirft dieselbe der Kritik der empirischen Erfahrung und eines wissenschaftlichen Resultates. Sacro Bosco weiss nun auch ein Mittel, wie diesem Fehler des Sonnenjahres abgeholfen werden könnte, und spricht da zuerst einen Gedanken aus, der endlich unter Gregor XIII. seine Verwirklichung fand. Er sagt: wenn man in je 288 Jahren vom Februar einen Tag auslassen würde, d. h. also wenn man

[1] Es entspricht dies genau dem Jahresansatz des Ptolomäus.

[2] Indem Sacro Bosco 288 Secunden $= ^1/_{12}$ Stunde setzt, begeht er einen Fehler von 12 Secunden, und erhält dadurch ein Resultat, das mit dem Jahresansatz des Ptolomäus, nach welchem die Jahrpunkte nach je 300 Jahren um 1 Tag zurückgehen, nicht genau übereinstimmt. Es ist dies deshalb hier zu betonen, weil später mehrmals dieser Ansatz des Sacro Bosco, als auf selbstständiger Beobachtung beruhend, angeführt wird.

eine Modification der Julianischen Schaltung eintreten liesse, so würden die Jahrpunkte stets die ihnen zugewiesenen Plätze behalten; ein solches Jahr könnte dann annus decurtationis, oder wegen des grossen Vortheils, den eine solche Auslassung für die Zeitrechnung haben würde, annus jubilationis genannt werden. Zugleich würde dadurch das Vorrücken der Neumonde gehindert werden.

Bei Besprechung des Mondkalenders handelt er auch von dessen Fehlern, aber nur, um sich nicht den Vorwurf der Unwissenheit zuzuziehen. Die Kirche setze voraus — sagt Sacro Bosco — dass die Dauer von 19 Sonnenjahren vollständig dem neunzehnjährigen Cyclus entspricht. Nun hätten 19 Sonnenjahre 6939 T. 18 St. dagegen die Mondumläufe des Cyclus nach Ptolomäus nur 6939 T. $16\frac{2}{3}$ St.: die Neumonde gingen daher in je 19 Jahren um $1\frac{1}{3}$ Stunden zurück.[1] Um die Grösse des Fehlers zu seiner Zeit zu berechnen, beruft sich Sacro Bosco auf Eusebius, nach dessen Zeugnisse im Geburtsjahre Christi am 23. März Neumond gewesen sei, weshalb auch jetzt noch zu diesem Tage im Kalender numerus aureus I. verzeichnet sei. Da in 1232 mehr als 65 Cyclen enthalten sind, so erhält er als annäherndes Resultat einen Fehler von 3 Tagen 14 St. Daher sollte der numerus aureus I, welcher im Kalender zum 23. Jänner eingeschrieben steht, auf den 19. und dem entsprechend alle Zahlen des neunzehnjährigen Cyclus um 3 bis 4 Tage zurückgestellt werden.

Derlei Veränderungen aber steht nach Sacro Bosco's Meinung das Verbot des allgemeinen Nicänischen Concils gegenüber, und so sind denn die jetzt Lebenden gezwungen, diese Fehler zu ertragen.[2] Ob er sich der Consequenzen der Fehler in Bezug auf die Osterregel bewusst war, lässt sich nicht sagen, vielleicht hat er sie aus Ehrfurcht vor dem genannten Concil verschwiegen; mit keinem Worte berührt er dieselben.

[1] Ptolomäus setzt die mittlere Dauer des synodischen Mondmonats zu 29 T. 12 St. 44 M. 3 S. 1 T. an. Multiplicirt man dies mit 235, so erhält man 6939 T. 16 St. 32 M., was wieder nicht der $1\frac{1}{3}$ Stunde des Sacro Bosco entspricht, sondern einen Fehler von $1\frac{7}{15}$ St. per Cyclus ergibt.

[2] Sed quia in concilio generali aliquid de calendario transmutare prohibitum est, oportet modernos adhuc sustinere huiusmodi errores.

2. Demselben Jahrhundert gehört der Computus major des Johannes Campanus an, der in zweifacher Beziehung eine Entwicklung aufweist, indem er zuerst deutlich über die Fehler der Osterfeier spricht und ausser den Ptolomäus auch die arabische Litteratur berücksichtigt. Die einzige Notiz über die Lebensumstände dieses Mannes finde ich in Tiraboschi Storia d. lett. Ital. IV. 250. Nach ihm war Campanus Caplan des Pabstes und Canoniker von Paris. Ueber die Zeit seiner litterarischen Thätigkeit gibt der von Tiraboschi abgedruckte Brief des Campanus an Urban IV. (1261—1264) einigen Aufschluss. Leider findet sich im Computus selbst kein Anhaltspunkt zur Feststellung seiner Abfassungszeit mit Ausnahme einer später zu besprechenden Stelle, die aber nichts weiter beweist, als dass er im 13. Jahrhundert geschrieben ist.[1]

Campanus gibt in dem Capitel: ‚de anno solari' zwei Ansätze für die Dauer des tropischen Jahres, den des Ptolomäus und den des Arabers Albategni.[2] Nach ersterem rücken bekanntlich die Jahrpunkte in je 300 Jahren um 1 Tag zurück, nach Albategni dagegen schon in 100 Jahren.[3] Campanus verhält sich

[1] Der Computus major ist enthalten in einem von den Erben des Octavian Scotus zu Venedig 1518 gedruckten Buche ohne eigentlichen Titel. Am ersten Blatte steht nur: Sphaera cum commentis in hoc volumine contentis. Ausser dem Computus sind noch enthalten Abhandlungen des Pière d'Ailly, dann die Theoricae planetarum des Georg Purbach und die Disputatio Johannis de Monte Regio contra Chremonenses in theoricas planetarum. Der Computus steht auf fol. 159—177. — Graesse (Allg. Lit. Gesch.) führt eine Ausgabe der Werke des Campanus Venedig 1518 an, worin enthalten sind: Calendarium, sphaera et de modo fabricandi sphaeram solidam, theoriae planetarum, de computo ecclesiastico, de compositione quadrantis.

[2] Albategni (Al Baten) um 880—928, der Ptolomäus Arabiens genannt. Er berechnete neue astronomische Tafeln (die 1537 im Druck erschienen). Riccioli (im Chronicon duplex astronomorum et astrologorum. Einleitung zum Alm. nov. pag. XXIX) sagt, er habe ein Buch de scientia stellarum geschrieben, das Plato Tiburtinus um die Mitte des 12. Jahrh.) in's Lateinische übersetzt habe. Dies wird auch von Andern gemeldet; so citirt Guillaume d'Auvergne, gest. 1248, diese Uebersetzung (Jourdain. a. a. O. 99) und im 16. Jahrhundert Joh. Lucidus in dem Opusculum de correctionibus temporum Vened. 1546.

[3] Campanus ist hier ungenau. Indem Albategni das Jahr zu 365 T. 5 St. 46 M. 24 S. ansetzt, beträgt nach ihm die Anticipatio der Jahrpunkte nicht nach 100, sondern erst nach 106 Jahren 1 Tag.

gegen diese weit auseinander gehenden Ansichten, die überhaupt die äussersten Grenzen für alle nach Julius Cäsar gemachten Jahresansätze darstellen, skeptisch. Aber auch er unterwirft den Satz des Evangeliums Johannis der Controle der Wissenschaft und sagt: wenn der eine Ansatz richtig ist, so müssen die Jahrpunkte zur Zeit Christi 6 Tage vor den angegebenen Festen, wenn der andere, 2 Tage nach denselben eingetreten sein. Hier findet sich nun auch die Stelle, die ich früher pag. 300 angedeutet habe. Nach Campanus fällt Aequinoctium vernum auf den 15. März. Die Anticipatio von 4 Tagen seit Christus entspricht eben so genau wie die von 12 Tagen dem Jahre 1200. Da Campanus hier aber in runden Zahlen rechnet, so kann dies wohl nicht als annus praesens, sondern nur als saeculum praesens der Abfassung angesehen werden.

Genauer und neue Gedanken aussprechend, erweist sich Campanus im Capitel XV (de vera quantitate lunationis aequalis et inventione verae permansionis lunae). Nach Ptolomäus und nach Azachel[1] betrage die mittlere Umlaufszeit des Mondes 29 T. 31 M. 50 S. 8 T. 4 Qu.[2] Das Zwölffache dieser Zahl ist 354 Tage 22 Minuten.[3] Diese 22 Minuten lassen nun nach dem Vorgange anderer Völker, die Araber so lange weg, bis sie zu 1 Tag angewachsen sind und setzen dann ein Jahr zu 355 Tagen. Nach 30 Jahren beträgt die auf diese Weise eingeschaltete Zeit $30 \times 22 = 660$ Minuten $= 11$ Tage. Somit kann innerhalb eines Zeitraumes von 30 Jahren der ursprünglich begangene Fehler durch Setzung von 11 Schaltjahren zu 355 Tagen corrigirt werden. Daraus folgert nun Campanus, dass eine Reihe von 30 Jahren die kleinste sei, die zu einem Mond-

[1] Azachel lebte zu Anfang des 11. Jahrhunderts in Spanien. Er suchte die Tafeln des Albategni in seinen Tabulae Toletanae zu verbessern. (Mädler. a. a. O. II. 96).

[2] Ich gebe hier die Zahlen des Campanus wieder. Nach einer ziemlich häufig vorkommenden Rechnung wird der Tag zu 60 Minuten angesetzt; eine solche Minute entspricht also $^2/_5$ Stunden oder 24 bei uns gebräuchlichen Minuten. Demgemäss verhalten sich auch die Secunden der beiden Zählungen zu einander. Häufig kommen beide Rechnungen neben einander vor, dann heisst die erstere Minute ‚minuta diei', letztere ‚minuta horae' oder ‚minuta' schlechtweg.

[3] Hierbei sind allerdings die Tertien und Quarten vernachlässigt.

cyclus passe.[1] Er spricht nicht geradezu den Wunsch aus, die Kirche möge sich statt des neunzehnjährigen Cyclus des arabischen zur Bestimmung der Neumonde bedienen, wie er sich denn überhaupt begnügt, die Fehler des Kalenders einfach anzuführen. Demselben Gedanken werden wir später 1411 bei Pière d'Ailly, in das Gewand eines Vorschlags gebracht, wieder begegnen und es wird dort erst am Platze sein, über die Zweckmässigkeit desselben ein Urtheil zu fällen. Campanus geht aber doch so weit, mittelst desselben die wahren mittleren Neumonde zu bestimmen, und so gibt er den Cyclus mit einer Reductionstabelle der arabischen Daten auf die christlichen. Im Capitel XVI (de ostensione erroris nostri in positione cycli decemnovenalis) rückt er direct dem neunzehnjährigen Cyclus zu Leibe. ‚Da 30 Jahre die möglichst geringe Dauer eines Mondcyclus ist, so kann der neunzehnjährige dem ihm zugemutheten Zwecke nicht entsprechen'. Dazu kommt noch der Umstand, dass ja die neunzehnjährigen Cyclen unter sich nicht vollkommen gleich sind, da die einen 4, die anderen 5 Schaltjahre enthalten, welche Verschiedenheit sich erst nach je 76 Jahren ausgleicht. Aber auch 76 Jahre können keinem vollkommenen Mondcyclus entsprechen, da sie kein Vielfaches von 30 sind. Die in 76 Jahren enthaltenen Mondumläufe enthalten 29 T. 31 M. 50 S. 8 T. 4 Qu. × 940 = 27758 T. 45 M. 27 S. 24 T. 40 Qu., welches Product um 14 M. 32 S. 25 T. 20 Qu. kleiner ist, als die Tagessumme von 76 solaren Jahren (27759 Tage); somit wächst diese Differenz, welche in 76 Jahren fast $^1/_4$ Tag beträgt, in 304 Jahren um mehr als 1 Tag an.

Noch einmal (im Cap. XIX) kommt Campanus auf den neunzehnjährigen Cyclus zu sprechen; nun aber handelt er — da nun einmal die Kirche denselben im Gebrauche habe — von seinen Einrichtungen. Es ist dieses Capitel chronologisch interessant, weil Campanus mehrfach von der gewöhnlichen Setzung der embolistischen Monate abweicht. Ich verweise da auf Petavius: Doctrina temporum I. 305 u. ff. und Sickel, die Lunarbuchstaben des Mittelalters, Sitzungsb. d. kais. Akad. XXXVIII. p. 177.

[1] Vergl. über den Mondcyclus der Araber Ideler Handbuch d. hist. Chronologie. II. 478 ff.

Vor allem aber ist der Computus major für uns von grossem Interesse, weil er zuerst und zwar sehr präcise und klar die Fehler der kirchlichen Osterberechnung bespricht. (Cap. XXVIII, de errore sumptionis terminorum quinque festorum mobilium et eius quantitate et qualiter errorem conveniat corrigi). ‚Die Ostergrenze ist der Vollmondstag am oder zunächst nach dem aequinoctium vernum'. ‚Da die Kirche beide Factoren unrichtig ansetzt, so begeht sie in der Bestimmung des Osterfestes einen doppelten Fehler. 1. Die Kirche setzt Aequinoctium vernum auf den 21. März; da es jetzt auf den 14. fällt,[1] so sollte der früheste terminus paschalis nicht auf den 21., sondern den 14. März gesetzt werden. Einem Vollmond am 14. entspricht ein Neumond am 1., dieser sollte also der früheste Frühlings-Neumond sein, nicht der 8. März, wie die Kirche ansetzt. Sobald also zwischen dem 1. und 8. März ein Neumond eintritt, begeht sie bei Bestimmung des Osterfestes einen Fehler von 4 bis 4 Wochen. 2. Ostertag ist der Sonntag, der nach dem terminus paschalis fällt; da nun die Kirche an dem Tage Vollmond verzeichnet, an welchem bereits der Mond um 2 bis 3 Tage abgenommen hat (was man deutlich an Finsternissen beobachten könne), so begeht sie einen Fehler von 1 Woche, sobald der terminus paschalis auf einen Sonntag, Montag oder Dienstag fällt, denn in der Wirklichkeit ist in diesen Fällen Vollmond bereits am Donnerstag, Freitag oder Samstag eingetreten.'

‚Sollen nun diese Fehler corrigirt werden, so ist es nothwendig, dass die Aequinoctien und die Frühlingsvollmonde durch astronomische Instrumente und Tafeln genau bestimmt werden.' Wir finden hier zum ersten Male schüchtern einen Gedanken ausgesprochen, der sich wie ein rother Faden durch die ganze Folgezeit hindurchzieht, über den viel unmittelbar nach der Gregorianischen Kalenderreform gestritten wurde und der noch in der periodischen Litteratur unseres Jahrhunderts eine Zeitlang eine Rolle gespielt hat.[2]

[1] Früher setzt Campanus dasselbe auf den 15. März (pag. 301).

[2] Ich behalte mir vor, die Polemik über die Gregorianische Kalenderreform zu bearbeiten. Ueber die diesen Gegenstand betreffende Litteratur des 18. und 19. Jahrhunderts hat Piper in der Geschichte des Osterfestes nach der Gregorianischen Kalenderreform gehandelt.

3. In derselben Zeit, vielleicht früher als Campanus behandelt unseren Gegenstand ein hochgefeierter Mann seines Jahrhunderts, der durch seinen Einfluss auf die Entwicklung der Universität Oxford grosse culturhistorische Bedeutung erlangt hat. Es ist Robert Grosseteste (Grossetete, Greathead, nach seinem starken Kopfe auch Capito, im Mittelalter gewöhnlich Robertus Lincolniensis genannt), geboren um 1175 zu Stradbrook in Suffolk, war er lange Zeit Kanzler der Universität Oxfort und wurde endlich Bischof von Lincoln, gestorben 1253.[1] Unter den zahlreichen Werken, die Tanner (a. a. O. pag. 345) von ihm anführt, findet sich auch eines: de computo ecclesiastico, das mir leider nicht zugänglich war. Tanner erwähnt, dass es in der Ausgabe der Werke Robert's Venedig 1514 enthalten sei, das Buch findet sich nicht auf den hiesigen Bibliotheken; nach Piper dagegen ist der Computus noch ungedruckt; Handschriften desselben scheinen sehr zahlreich zu sein, denn Tanner führt allein zehn als in England befindlich an. Dem Computus war auch ein Kalender beigefügt.

Ich bin nun doch in der Lage, im Allgemeinen die Gesichtspunkte angeben zu können, die Robert bei der Abfassung seines Werkes leiteten. Quellen hiefür sind mir einerseits Notizen und Citate, die spätere Bearbeiter des Stoffes — nämlich Pière d'Ailly und Herman Zoestius — über das Werk geben, andererseits die Notitia de calendario Lincolniensis im Cod. Vindob. 5508 (vergl. Anhang I).[2]

Den Grund der Fehlerhaftigkeit des Kalenders sieht Robert in der mangelhaften Kenntniss der Astronomie in der alten Kirche und in der Missachtung, die diese von jeher derselben entgegenbrachte. In Bezug auf das Sonnenjahr folgt er dem Ptolomäus und sagt, es solle alle 300 Jahre ein Tag ausgelassen werden, wodurch zugleich der Mondkalender corrigirt würde. Da ergeben sich nun freilich Widersprüche: wenn

[1] Reinhold Pauli: Bischof Grosseteste und Adam von Marsch. Tübinger Universitätsschriften 1864.

[2] Der Codex in Quart, welcher einst ‚der Hochschul zu Wienne' angehörte, besteht aus drei Theilen, von denen der erste und dritte auf Papier, der zweite auf Pergament geschrieben ist. In diesem zweiten von zwei Händen geschriebenen Theile (fol. 182—207) findet sich von Hand B auf fol. 205[a] die Notitia. Die Schrift — sehr flüchtig und mit zahlreichen Abkürzungen — gehört dem 14. Jahrhundert an.

Robert diesem Ansatze folgend, das Zurückrücken der Jahrpunkte in 300 Jahren zu 1 Tag ansetzt, so konnte er, der Aequinoctium vernum zu seiner Zeit auf den 14. März setzt, nicht sagen (wie Pière d'Ailly anführt), dass zur Zeit des Concils von Nicäa dasselbe wirklich am 21. März gestanden habe. Bei Besprechung des Mondkalenders hat auch er den arabischen Mondcyclus herangezogen. Wie aus einer später anzuführenden Stelle Pière d'Ailly's hervorgeht, hat er es geradezu als das einzige Mittel, die Neumonde richtig bestimmen zu können, angesehen, dass die Zeit nach den Jahren und Monaten der Araber gemessen werde. Ebenso hat er sich über die Fehler der Osterregel ausgesprochen; auch nach seiner Meinung sollte der früheste terminus paschalis statt zum 21. zum 14. März gesetzt werden.

Werthvollere Aufschlüsse gibt uns die Notitia, indem sie zuerst eine Neuerung im Kalenderwesen aufweist, die den Grundzug der Mondkalender des 14. und 15. Jahrhunderts bildet. Campanus hat schon darauf hingewiesen, dass Zeiträume von je 19 Jahren nicht einander vollkommen gleich seien, und dass sich dies erst nach je 76 Jahren ausgleiche. Von je 4 neunzehnjährigen Cyclen haben nämlich drei 5 und einer 4 Schaltjahre. Dies hat nun allerdings keine Bedeutung für das Gefüge des Dionysisch-Bedaischen Cyclus, der in den Schaltjahren den sonst hohlen Februarmonat voll ansetzt. Anders ist es aber, wenn nach mittleren Mondumläufen weiter gezählt wird, um im Kalender die Neumonde mittelst der aurei numeri zu verzeichnen. Dies hat nun Robert nach der vorliegenden Notitia gethan und man darf wohl sagen, dass er zuerst auf diesen Gedanken gekommen ist, und damit für lange Zeit ein Vorbild geschaffen hat.

19 Sonnenjahre enthalten 235 synodische Mondmonate. Setzt man die mittlere Dauer nach Ptolomäus zu 29 Tage 12 St. 44 M. 3 S. an, so erhält man für die 235 Monate eine Tagessumme von 6939 T. 16 St. 32 M. Die Dauer des solaren Jahres zu $365\frac{1}{4}$ Tagen angesetzt, gibt für 19 Jahre die Summe von 6939 T. 18 St. Wenn man aber nach mittleren Monaten weiterzählend durch die 19 Jahre die numeri aurei einschrieb, musste berücksichtigt werden, ob in diesen 19 Jahren 5 oder nur 4 Schaltjahre enthalten seien: im ersteren Falle ergibt sich 6940,

im anderen 6939 als ihre Tagessumme. In Gruppen von 76 Jahren trifft der erste Fall dreimal, der zweite einmal ein, nach 76 Jahren stehen dann die Schaltjahre innerhalb der neunzehnjährigen Cyclen wieder auf denselben Plätzen. Da nun im ersteren Falle die Tagessumme der solaren Jahre grösser ist als die der Mondumläufe, so werden nach Ablauf eines solchen 5 Schaltjahre enthaltenden Cyclus die Neumonde im nächsten Cyclus auf frühere Stunden, eventuell auf einen früheren Tag fallen als im abgelaufenen. Im zweiten Falle dagegen ist die Tagessumme der Mondumläufe grösser als die der solaren Jahre, die Neumonde werden daher nach Ablauf eines solchen Cyclus später eintreten als im vorhergehenden. Freilich ist auch hier die Rechnung nicht genau. Der dreimalige Ueberschuss der solaren Jahre beträgt (6940 — 6939 T. 16 St. 32 M.) × 3 = 22 St. 24 M. Der einmalige Ueberschuss der Mondumläufe dagegen 6939 T. 16 St. 32 M. — 6939 T. = 16 St. 32 M. Somit bleiben die Neumonde nach 76 Jahren um 5 St. 52 M. hinter den solaren Jahren zurück, was nach viermaliger Wiederholung also nach 304 Jahren, beiläufig 1 Tag beträgt. Man sieht, dass das Endresultat den gleichen Fehler aufweist als der Dionysisch-Bedaische Cyclus.

Um das früher Gesagte für den Kalender praktisch zu verwerthen, musste die linea angelica, welche in den Kalendarien, etwa seit dem 12. Jahrhundert, die die Neumondstage bezeichnenden numeri aurei enthielt, zu einer vierfachen erweitert werden. Dies that denn Robert; er zählte nach mittleren Mondumläufen — wohl nur nach Tagen und Stunden — 76 Jahre durch, und setzte zu den Tagen, auf welche er mit Berücksichtigung der Mitternachtsepoche gelangte, den numerus aureus des laufenden Jahres. Nach den Worten der Notitia: ‚secundum astronomicam veritatem' wird er auch den Fehler des Lunarkalenders, der zu seiner Zeit etwa 3 Tage betrug, berücksichtigt haben. Ein solches Vorgehen konnte wegen der oben erwähnten Zahlenverhältnisse nur für 76 Jahre gelten. Dass sich dessen Robert bewusst war, geht daraus hervor, dass er — wie schon früher angeführt wurde — durch Auslassen eines Tages in je 300 Jahren das Sonnenjahr und den Mondkalender corrigirt wissen wollte. Somit konnte er auch nicht schon nach 76 Jahren eine Correctur des letzteren eintreten

lassen; dies hat erst Johannes de Gamundia in der Mitte des 15. Jahrhunderts für den Kalender praktisch verwerthet.

Interessant ist in der Notitia auch der Absatz B, aus dem hervorgeht, dass Robert abweichend von Beda den Numerus aureus im September umsetzen lässt. Dieser Neigung, von der Autorität Beda's wieder abzugehen und auf frühere Verhältnisse zurückzugreifen, werden wir später in der Humanisten-Zeit wieder begegnen.[1]

4. Noch zwei Computi, entstanden um die Wende des 13. Jahrhunderts, haben wir zu betrachten, nicht, weil sie Neues bringen, sondern weil sie von der Verbreitung des Gedankens zeugen und uns auch veranschaulichen, wie elastisch die Frage bereits behandelt wurde.

Beide Computi sind enthalten im Codex Vindob. 5239.[2] Der erste derselben hat zum Verfasser einen Mönch Johannes de S.[3] Dass dabei nicht an Johannes von Sacro Bosco zu denken ist, wird die folgende Besprechung klar machen. Der Computus will Mittel geben, durch welche der kirchliche Kalender verbessert werden könne; in der That aber wird sehr wenig dieser pomphaften Ankündigung entsprochen. Bei Besprechung des Sonnenjahres unterwirft der Bruder S. nicht die auf die Bibel gestützte Autorität der Controle der Astronomie, sondern ihm ist jener Ansatz der richtige, der den Stand der Jahrpunkte auf den VIII Kalenden zur Zeit Christi mit dem jetzigen, um 10 Tage vor denselben, am besten vereinbar erscheinen lässt. Daher zieht er den Albategni dem Ptolomäus vor, noch besser aber ist es seiner Meinung nach, anzunehmen, dass die Jahrpunkte in je 120 Jahren um 1 Tag zurückrücken. Die Fehler

[1] Aehnliches bezüglich des Saltus lunae wurde am Hofe Karl des Grossen versucht, aber von Alcuin energisch niedergekämpft. (Monum. Alcuiniana. Nr. 83.)

[2] Die Tabulae Cod. manuscr. (IV. 70) bezeichnen ihn als 5239 et 5239*. Der Codex hat doppelte Foliozählung, zuerst mit, dann ohne Stern. Die hier in Betracht kommenden Stücke gehören dem zweiten Theile an und umfassen die Blätter 10^a—28^b und 35^a—52^b. Der Codex besteht aus zahlreichen mathematischen und computistischen Tractaten, die im 14. und 15. Jahrhundert geschrieben und erst in neuerer Zeit zusammengebunden wurden.

[3] Fol. 28^a: explicit computus novus philozophicus compositus per fratrem Johannem de S.

des Mondcyclus bestimmt er nach dem Ansatze des Ptolomäus, und gestützt auf denselben stellt er Tafeln zur Bestimmung der richtigen Neumonde auf. Die Grundlage derselben (radix tabulae) ist ihm die Thatsache, dass im Jahre 1273 (num. aur. I.) am 21. März 6 Uhr 25 Minuten Früh die mittlere Conjunction eingetreten sei. Er stellt daher an die Spitze seiner Tafel: 1273. Feria II. 6 St. 25 M. Um die derselben entsprechende Conjunction im numerus aureus I des nächsten Cyclus (1292) zu finden, zählt er um 6939 T. 16 St. 35 M. (der Dauer von 235 Mondumläufen) weiter und gelangt so zum 20. März 10 Uhr 60 Minuten Abends. Auf diese Weise berechnet er für eine lange Reihe von Jahren, die dem num. aur. I. entsprechen, die Neumondstage. Daneben gibt er in einer zweiten Tafel für die noch übrigen 18 Jahre des Cyclus Feria, Stunde und Minute, welche zu den in der Haupttafel stehenden Zahlen hinzugezählt werden müssen, um für dieselben die Neumondstage zu erhalten. Zur Controle dieser auf den Ansätzen des Ptolomäus gegründeten Tabelle (fundata super quantitatem Ptolomaei) gibt er auch eine auf den Berechnungen des Azachel beruhende Tafel, die im Uebrigen wenig von ersterer abweicht.

Die Fehler der Osterfeier beherrscht der Computist in ähnlicher Weise wie Campanus; wichtig ist, dass er sich auch hier auf Beobachtungen des Jahres 1273 beruft, es sei nämlich Aequinoctium beobachtet worden am 14. März 20 St. (d. i. am 15. März um 8 Uhr Abends). Da er für seine Tafeln sowohl, als für seine Berechnungen 1273 als Ausgangspunkt nimmt, so darf man wohl annehmen, dass er in diesem Jahre oder wenigstens innerhalb des von ihm beherrschten neunzehnjährigen Cyclus also zwischen 1273 und 1292 geschrieben habe.

Der zweite Computus ist abgefasst von dem Magister Gordianus. Derselbe gibt uns in der Einleitung eine Geschichte des Computus: ausser dem Dionysius Exiguus und Beda sind ihm Elpericus [1] und Gerlandus [2] bekannt. Dann habe

[1] Gordianus nennt ihn abbas Angliae. Ich kenne nur aus Piper (Kirchenrechnung) einen Helpericus monachus S. Galli, dessen liber de computo ecclesiastico in Pez Thes. Anect. nov. II. 183–222 abgedruckt ist.

[2] Gerlandus aus Burgund um die Mitte des 11. Jahrhunderts verfasste eine Ostertafel mit dem Titel: Tabula principalis Gerlandi continens cyclum solarem et decemnovenalem et litteras tabulares. (Codex Vindob. 2367 perg. saec. XIII. fol. 1—12.)

Johannes de Sacro Bosco einen neuen Computus abgefasst und der Bischof von Lincoln (Grosseteste) ihn philosophisch dargestellt. Gordianus selbst sagt, er wolle nur eine Compilation anfertigen; dies ist nun auch sein Computus, ja wären nicht einige Stellen, die wir zu betrachten haben werden, so müsste man ihn eine Copie des Sacro Bosco nennen. Aber Gordianus hat sich doch die seit seinem Vorbilde gemachten Fortschritte zu Nutze gemacht, und dies kann natürlich nirgends besser angewendet werden, als bei den Fehlern des Kalenders. In wie weit dabei der von ihm erwähnte Grosseteste benützt wurde, lässt sich nicht sagen, gewiss geschah dies nicht bei der Besprechung des Sonnenjahres, denn da folgt Gordianus dem oberflächlichen Ansatze der Anticipatio, wie wir ihn beim Magister Chonrad und dem Unbekannten von 1223 gefunden haben. Ihm musste aber dafür eine Autorität herhalten, und so sagt er, dass — wenn in je 120 Jahren 1 Tag ausgelassen würde — das Sonnenjahr nach Albategni richtig gestellt wäre. An dieser Stelle erhalten wir auch Aufschluss über die Abfassungszeit: Es seien, sagt Gordianus, von Christi Geburt bis jetzt 1300 und noch mehr Jahre verflossen; von diesen könne man 10×120 Jahre abziehen, also seien die Jahrpunkte von ihren ursprünglichen Sitzen um 10 Tage zurückgerückt. Das Plus über 1300 kann nun nicht grösser sein als 20, da er sonst bereits $11 \times 120 = 1320$ erhielte; somit ist die Abfassungszeit zu setzen zwischen 1300 und 1320.

Beim Mondjahre gibt auch Gordianus der arabischen Rechnung entschieden den Vorzug vor der kirchlichen, was wohl dem Einflusse des Grosseteste zugeschrieben werden kann. Noch ein drittes Mal weicht er von seinem Vorbilde Sacro Bosco ab, nämlich bei der Osterfeier. Während jener als gehorsamer Sohn der Kirche die Mängel derselben stillschweigend übergeht, spricht sich Gordianus darüber aus, und sieht das einzige Heilmittel dagegen darin, dass die Dauer des Jahres richtig gestellt oder dass von Fall zu Fall Aequinoctium vernum und der Ostervollmond berechnet werde. Von da an schliesst er sich wieder wörtlich an Sacro Bosco an, nur schaltet er zwei Tafeln ein, die in den damaligen Kalendern sehr gebräuchlich waren, nämlich den durch die Tabularbuchstaben

dargestellten 532jährigen Ostercyclus und eine Tafel für die Intervalle der fünf beweglichen Feste.

5. Ich habe bereits mit der Besprechung der Computisten die Wende des Jahrhunderts überschritten, weil sie — eng zusammengehörig — die Frage von denselben Gesichtspunkten aus betrachten. Einen Ruf nach Verbesserung haben wir noch nicht gehört, möglicherweise hat ihn der Bischof von Lincoln erhoben. Sichere Nachricht darüber haben wir von einem diesem Bischof eng befreundeten Manne, der das Unglück hatte, seiner Zeit weit vorausgeeilt zu sein, und der seinen klaren Geist und offenen Sinn durch jahrelange Haft im Klosterkerker büssen musste. Es ist Roger Bacon, der Humanist des 13. Jahrhunderts (geboren 1214 zu Ilchester in England, gestorben 1294).[1]

Von einem solchen Manne kann man erwarten, dass er die Frage anders als die Computisten behandeln, dass er ethische Momente hervorheben werde; und wir sehen uns in dieser Hoffnung nicht getäuscht. Schon die Stelle, wo er über die Fehler des Kalenders spricht, ist bezeichnend.[2] Er vertheidigt die Astronomie und Mathematik gegen ihre Verächter, beschuldigt die Kirche und besonders ihre Vorsteher, dass sie sich um dieselbe so gar nicht kümmern, obwohl ohne ihre Kenntniss nicht die heilige Schrift, nicht das irdische und überirdische Leben verstanden werden kann. Eine der übelsten Folgen der Missachtung, welche die Mathematik von Seite der Kirche erdulden muss, ist nach Bacon's Meinung der zerrüttete Zustand, in dem sich der Kalender befindet. Zahlreiche Schriften seien über den Erdkreis verbreitet, in denen seine Fehler aufgedeckt werden, aber Niemand wage es aus Ehrfurcht vor einem allgemeinen Concil, Hülfsmittel dagegen vorzuschlagen. Das aber will Bacon hiemit thun und dieser sein

[1] Vergl. Allibone Dictionary und Mädler. II. 108.

[2] Rogeri Bacon ord. min. Opus majus ad Clementem IV. Pont. Max. primum a Samuele Jebb Londini editum 1733 nunc vero diligenter recussum. Vened. 1750. — Pars quarta, in qua ostenditur potestas mathemathicae in scientiis et rebus et occupationibus hujus mundi, pag. 42—191. Die Scheidung in distinctiones und capita hört auf pag. 78 mit dem caput XV auf. Ueber den Kalender spricht Bacon pag. 126—134.

Mahnruf gewinnt dadurch erhöhte Bedeutung, dass er ihn direct nach Rom an Clemens IV. richtet.

‚Julius Cäsar, der den Kalender so gut als es zu seiner Zeit möglich war, construirte, gelangte nicht zur richtigen Dauer des Jahres, denn es steht bei allen Computisten fest, dass sie weniger als $365\frac{1}{4}$ Tag beträgt, und zwar wächst der Fehler etwa in 125 Jahren zu 1 Tag an. Dieser muss also vor Allem beseitigt werden. Er hat nur zur Folge, dass die Jahrpunkte nicht mehr an den Monatstagen eintreten, auf welche man sie einst gesetzt hatte; während im Kalender zum 21. März Aequinoctium vernum verzeichnet steht, fiel es in diesem Jahre (es ist 1267) auf den 13. März und die übrigen Jahrpunkte fielen auf den 15. Juni, 16. September und 13. December. Nun hat Ptolomäus[1] im Jahre 140 n. Ch. Aequinoctium vernum am 22. März und Solstitium hyemale am 22. December beobachtet, somit um 9 Tage später als sie zur Jetztzeit fallen. Vom Jahre 140 aber bis zum gegenwärtigen Jahre 1267 sind 1127 Jahre verflossen: dividiren wir diese durch die 9 Tage, so erhalten wir als Ergebniss der Vergleichung dieser zwei Beobachtungen, dass die Jahrpunkte in beiläufig 125 Jahren um 1 Tag zurückgehen. Eine Folge dieses Fehlers ist, dass die Kirche in allen Jahren, die dem numerus III und XIV entsprechen, Ostern um mindestens ein Monat zu spät feiert.[2] Dieser Fehler aber wird sich über immer mehr und mehr Jahre ausdehnen und mit der Zeit wird man die Tage hindurch, an welchen nach den Decreten der Kirchenväter gefastet werden soll, Fleisch essen und der ganze kirchliche Gottesdienst wird in Verwirrung gerathen.‘

‚Dem liesse sich nun abhelfen, wenn die Dauer des Jahres richtig bestimmt würde, was gewiss den Astronomen möglich sein werde; ist dies geschehen, so wird es ein Leichtes sein

[1] Bacon benützte den Ptolomäus, obwohl des Griechischen mächtig, in einer lateinischen Uebersetzung aus dem Arabischen. Dies beweist ausser der Bezeichnung: ‚Almagest‘ auch der Umstand, dass er den Hipparch Abrachis nennt.

[2] Das Beispiel des num. aur. III ist schlecht gewählt, denn wenn die Anticipatio der Neumonde berücksichtigt wird, so ist am 1. März, zu dem num. aur. III verzeichnet ist, bereits luna III, daher Vollmond am 12. März, der aber, als vor dem Aequinoctium (13. März) stehend, noch nicht terminus paschalis sein konnte.

die Jahrpunkte auf bestimmten Monatstagen zu erhalten, da sie jetzt gemäss sicherer Erfahrung etwa in 125 Jahren um 1 Tag im Kalender zurückrücken. Man stelle daher eine Formel auf, damit sie aller Orten in die Kalendarien eingeschrieben werde.' Offenbar hat hier Bacon eine Modification der Julianischen Schaltregel im Auge.

Ausser Ptolemäus sind dem Roger Bacon auch die Araber Quellen der Erkenntniss. Er kennt den Albategni, Azachel, Thebit, [1] Albumasar [2] und Alfragan. [3] Dem ist es wohl zuzuschreiben, dass auch er, nachdem er die Untauglichkeit des neunzehnjährigen Cyclus dargelegt hat, den dreissigjährigen Cyclus der Araber als den einzig richtigen empfiehlt. Ob er diese Araber direct gekannt oder nur durch Vermittlung Roberts von Lincoln, den er, wie ich später bei Pière d'Ailly zeigen werde, an dieser Stelle benützt hat, lässt sich nicht bestimmen.

‚Aber obwohl diese Fehler — so fährt Bacon fort — an sich arg sind, so sind sie doch nicht zu vergleichen mit den Folgen, welche sie haben. Er führt nun als Beispiel die falsche Osterberechnung des Jahres 1267 an. ‚Nicht nur die mittlere Conjunction, sondern auch das wirkliche Sichtbarwerden der Mondscheibe trat ein am 27. März, littera ferial. B; daher war Vollmond am 9. April, littera ferial. A; dieser Tag sollte also der terminus paschalis sein. Da der Sonntagsbuchstabe von 1267 B ist, so sollte am 10. April das Osterfest gefeiert werden. Die Kirche aber, welche dem numerus aureus XIV folgend den terminus paschalis auf den 12. April setzte, feierte Ostern erst am 17. April, also um 8 Tage zu spät. So wurde denn in diesem Jahre die ganze wahre Charwoche hindurch Fleisch gegessen und die dem Jubel gewidmete Osterwoche gefastet. Da alle Astronomen und selbst schon die Computisten diesen Irrthum erkennen, und jeder Mensch, der nachdenken will, denselben begreifen kann, so ist es nothwendig und geboten, dass Abhülfe geschafft werde; und gewiss wird dies leicht sein, wenn man nur nicht dem numerus aureus, als einem im

[1] Thebit schrieb um 875 über die Praecession der Jahrpunkte.

[2] Lebte im 10. Jahrh. Sein Werk: Introductio ad astronomiam de magnis conjunctionibus wurde 1488 zu Augsburg gedruckt.

[3] Um 812. Er schrieb: Rudimenta vel elementa astronomiae; er ist der erste, welcher uns mit dem arabischen Kalender bekannt macht.

Kalender feststehenden und sicheren Führer, unbedingten Glauben schenkt.'

Zum Schlusse erörtert Bacon die Frage, ob es denn überhaupt gestattet sei, den Kalender zu verbessern, da doch das Nicänische Concil verordnete, die Osterneumonde nach dem neunzehnjährigen Cyclus zu bestimmen, und da der seelige Pabst Leo nach einigen Einwendungen erklärte, der Ansicht der Nicänischen Väter beistimmen zu wollen.[1] Gegen diese Einwürfe hat Bacon Folgendes geltend zu machen. Als Eusebius den neunzehnjärigen Cyclus construirte, war es kurz vor dem Concil von Nicäa, so dass man damals den Cyclus wirklich mit den Himmelserscheinungen übereinstimmen sah. Auch konnte zur Zeit Leo's, etwa 120 Jahre nach Nicäa der Fehler in der Neumondbestimmung noch keinen ganzen Tag betragen; indem nun dieser Pabst dennoch über den Cyclus und dessen Fehler schrieb, so gab er nur der Nachwelt Gelegenheit, darauf aufmerksam zu werden und ihre Beseitigung in Erwägung zu ziehen. Damals war der Fehler noch kaum bemerkbar und da das Concil von Nicäa in grossem Ansehen stand, so lohnte es sich nicht, ihm entgegenzutreten. Dazu kam, dass ja die Kirche der astronomischen Kenntnisse vollständig entbehrte und von Anbeginn an diese Wissenschaft gehässig behandelt hat. Sind doch bis jetzt noch nicht solche Männer gefunden worden, welche wirklich Hülfe gegen die Fehler des Kalenders leisten können. Wohl hat man im Allgemeinen die Wege hiefür angegeben, aber noch Niemand gab die richtige Dauer des Jahres an, und eben so wenig untrüglichen Aufschluss über die andern hier einschlägigen Dinge. Immerhin war es noch besser, dass die Gesammtheit eine unrichtige Zeitrechnung wegen Unmöglichkeit der Abhülfe ertrug, als dass jeder nach Belieben eine eben so irrige, aber von der Allgemeinheit abweichende Ansicht zur Geltung bringen konnte.'

Nochmals hebt Bacon hervor, dass bereits Leo I. gegen den Cyclus Bedenken erhoben habe und später nochmals Pabst

[1] Leo I. machte eine Zeitlang den Alexandrinern, zu Gunsten des römischen vierundachtzigjährigen Cyclus, Opposition und wechselte deshalb mehrere Briefe mit dem Kaiser Martianus. (Epistolae Leonis Paris 1675 Nr. 94, 95, 100.) Endlich wurde er durch das Sendschreiben des Proterius (abgedruckt in Bucherius de doctrina temporum. 82) bewogen, nachzugeben.

Hilarius, der dem Victorius befahl, einen neuen Cyclus aufzustellen.[1] Da dieser nicht besser ausgefallen sei, als der Alexandrinische, so sei es natürlich gewesen, dass man sich lieber an Letzteren, als den von der Autorität der Nicänischen Väter getragenen, hielt. Also unbeschadet dieser Autorität des Concils könne jetzt daran gegangen werden, den Fehler zu verbessern. Denn jetzt sei er unerträglich und gefahrdrohend geworden; und zur Schande der Kirche sei es gesagt, dass die ungläubigen Philosophen, die Araber, Griechen und Juden sich über die Thorheit lustig machen, mit der sie ihre Zeitrechnung und ihre Feste bestimme. Bacon schliesst mit einer Ermahnung an den Pabst, mit Hülfe tüchtiger Astronomen das Werk der Verbesserung zu unternehmen. Dasselbe — ruft er aus — wird nach seiner Vollendung als eines der grössten, besten und schönsten gepriesen werden, die je in der Kirche Christi vollbracht worden sind!

6. Wir verlassen hiemit das 13. Jahrhundert, in welchem vom bescheidenen naiven Computisten an bis zu hochgebildeten Männern, wie es Grosseteste und Roger Bacon waren, die Mängel des Kalenders aufgedeckt wurden. Bis jetzt freilich fehlte es an positiven Vorschlägen, man hatte sich begnügt, Mittel anzugeben, durch welche die immer ärger werdende Zerrüttung aufgehalten werden konnte. Und auch da gab es manche Abweichungen. Bei dem Mangel an Hülfsmitteln musste man sich an die wenigen vorhandenen um so enger anschliessen; so sehen wir den einen unbedingt dem Ptolomäus, den andern den Arabern folgen, und mehr als einen unentschlossen zwischen beiden schwanken oder, gestützt auf kirchliche Tradition, eine Entscheidung treffen. Nur bei der Berechnung des Fehlers im Mondkalender war man so ziemlich gleicher Ansicht, die auch der Wahrheit ziemlich nahe kam; da hatte man aber auch im Ptolomäus und bei den Arabern übereinstimmende Angaben gefunden. Roger Bacon charakterisirt den Stand der Frage sehr gut, indem er betont, dass vor Allem die Dauer des tropischen Jahres genau festgestellt werden müsse.

[1] Vergl. Ueber den Cyclus des Victorius von Aquitanien Ideler II. 275. Der Brief des Hilarius an Victorius ist abgedruckt in Bucherius a. a. O. pag. I.

Bei der damaligen langsamen Verbreitung litterarischer Erzeugnisse darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn der stille Mönch nicht wusste, dass sich im südwestlichen Theile Europas Männer aller Confessionen, geschaart um einen wissensdurstigen König, bemühten, Tafeln über den Lauf der Gestirne zusammen zu stellen, die durch Jahrhunderte lang das grösste Ansehen genossen. Im Jahre 1240 berief Alphons X. von Castilien ein Collegium von Astronomen, das die Ptolomäischen Tafeln verbessern und vor Allem die Dauer des tropischen Jahres genau feststellen sollte. Am 3. Juni 1252 waren die Tafeln fertig, wurden jedoch nochmals umgearbeitet und jetzt erst durch Abschriften vervielfältigt.[1] Was die Länge des tropischen Jahres anbelangt, so gelangte man zu einem genügenden Resultat. (365 T. 5 St. 49 M. 16 S.) Zwei Jahrhunderte später hat es Copernicus nur um 4 Secunden verbessert und die neuere Astronomie weist ihm nur einen Fehler von 28 Secunden nach. Mit diesem Factor werden wir von nun an zu rechnen haben.

III. Vollständig ausgearbeitete Tractate mit dem directen Zweck, der Verbesserung des Kalenders zu dienen.

Fast ein halbes Jahrhundert scheint über die Frage vollständiges Schweigen zu herrschen — war doch auch die Wissenschaft gänzlich darniederliegend. Mit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts aber beginnt die Reihe der Päbste, welche sich für die Kalenderverbesserung interessirten.

1. Im Jahre 1345 verfassten Johann von Muris und Firminus de Bellavalle,[2] im Auftrage des Pabstes Clemens VI. zu Avignon, den ersten mir bekannten Tractat über die Kalenderreform und richteten an ihn die Epistola super reformatione antiqui Kalendarii.

[1] Die Alphonsinischen Tafeln wurden zuerst 1483 zu Venedig von Erhard Ratdolt gedruckt. (Panzer Annalen. III. 188. 664.)

[2] Johann von Muris lebte um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Paris und lehrte an der Sorbonne Mathematik, hauptsächlich aber Musik, worüber er zahlreiche Werke verfasste, die 1496 zu Leipzig gedruckt worden sind (Hain Repert. 116. 46). Ueber seine Abstammung bestehen Zweifel. Pitseus (Scriptores Angliae) und Tanner machen ihn zu einen Engländer, die Nouvelle Biographie Générale, gestützt auf einen Oxforder-Codex, zu

Der Tractat findet sich in folgenden Handschriften der hiesigen Hofbibliothek:

1. Codex 5266 (Phil. 20) membr. et chart. saec. XV. fol. 73ª—77ᵇ.

2. Codex 3162 (Univers. 826) chart. saec. XV. verst. von fol. 210ᵇ—214ᵇ.

3. Codex 5292 (Rec. 1681) chart. saec. XVI. fol. 221ª—229ᵇ.

4. Codex 5273 (Phil. 61) chart. scriptus in collegio civium Vienensium 1527. fol. 111ᵇ—122ª. [1]

einen Normannen. Auch über sein Todesjahr ist nichts bekannt. — Ueber seinen Mitarbeiter habe ich keine Notizen finden können.

[1] Der Codex 5266, von dem auch später noch die Rede sein wird, ist eine prächtig ausgestattete Handschrift in Grossfolio. Er zeigt eine planmässige Anlage in der Weise, dass einzelne Pergamentlagen an verschiedene Schreiber vertheilt wurden. Dieselben nannten sich meist nach Beendigung ihrer Aufgabe, und übergaben die Stücke dem Rubricator zur Ausschmückung, der aber in seiner Thätigkeit gegen Ende erlahmte. Sieben Hände haben auf diese Weise 284 Blätter geschrieben. Die schon angedeuteten Explicit geben Anhaltspunkte für Ort und Zeit der Abfassung. Die erste Hand schrieb nämlich von fol. 2—73 Tractate des Pière d'Ailly und setze nach jedem derselben Ort und Zeit der Abfassung durch den Autor. Einmal nun (fol. 45ª) setzt der Schreiber auch die Zeit seiner Thätigkeit. Es heisst da: Explicit secunda apologetica defensio astronomiae veritatis a domino P. Cardinali Cameracensi. datum Coloniae anno domini 1414 die tertio mensis Octobris anno 1429. Die zweite feinere und sorgsamere Hand schrieb dann den Tractat des Johann von Muris, ohne sich zu nennen. Hierauf folgt von der dritten die Translatio Cosmographiae Claudii Ptolomaei von dem Florentiner Jacobus Angelus (fol. 78ª—171ª). Dieselbe ist geschrieben im Jahre 1437 (Finitum anno 1437 currente 23. die Februarii). Die Blätter von 171—176 sind leer gelassen. — Fol. 176ª—228ᵇ sind von der vierten Hand mit dem Almagestus minor beschrieben. Hier lautet das Explicit: finitus in vigilia conceptionis gloriosissimi dei genitricis virginis matris Mariae per me Martinum Mospekh Arithmeticum baekalaurium in alma universitate studii Viennensi anno domini 1431. (Martinus Mospekh erwarb im Jahre 1433 die Würde eines Baccalaurius. [Receptatorium facultatis magistrorum et baccalauriorum. Fol. 7ª, im Universitäts-Archiv.]) Somit ist dieser Theil früher beendet, als der ihm vorangehende. Derselbe hat dann im nämlichen Jahre fol. 229ª—231ª Theoricae planetarum geschrieben. Fol. 236ª beginnt dann der Tractatus super planitorbium editus a fratre G. March (. . .) ordinis fratrum minorum tunc studente Parisii pro provincia Aquitana. Fol. 267ᵇ findet sich folgendes Explicit: et est finitus per me Vincencium Swofheym de Legnicz in felici monasterio Newburgensi in curia et in aedificio domini et patris reverendissimi domini Georgii

Nach der Widmung an Clemens VI., in der sie ausdrücklich sagen, dass sie hiemit in seinem Auftrage ihre Ansichten über die beste Art der Kalenderverbesserung aussprechen, geben sie im Proëmium den Plan ihres Werkes. Sie theilen es in vier Tractate, von denen der erste das kirchliche Sonnenjahr und seine Correctur, der zweite das lunare Jahr, seine Fehler und die Folgen desselben, der dritte die Verbesserung des Numerus aureus und der vierte die Osterfeier und die Anwendung der in den früheren Tractaten ausgesprochenen Vorschläge behandeln soll.

Unter den vier ihnen bekannten Ansätzen des tropischen Jahres (Cäsar, Ptolomäus, Albategni und Alphons)[1] geben sie — nach dem Grundsatze, dass späteren Beobachtungen mehr zu glauben sei als früheren — den Alphonsinischen Tafeln den Vorzug und nehmen somit an, dass die Jahrpunkte in je 134 Jahren um 1 Tag im Kalender zurückgehen. Wenn daher der Kalender corrigirt werden soll, so verfüge man vor Allem andern, dass in einem Jahre diejenige Anzahl von Tagen ausgelassen werde, um welche bis jetzt die Jahrpunkte von den ihnen ursprünglich zugewiesenen Kalendertagen zurückgegangen sind, oder, dass die entsprechende Anzahl in eben so vielen

praepositi monasterii eiusdem. (Probst Georg stand dem Stifte Klosterneuburg von 1418—1442 vor). Fol. 268—273 sind wieder leer gelassen. Die sechste Hand schrieb auf fol. 273ª—283ᵇ des Nicolaus von Cusa Tractatus de correctione Kalendarii, der 1436 abgefasst wurde, und endlich beschliesst eine siebente Hand mit dem Avisamentum de correctione calendarii (ad consilium Basiliense) den Codex. Da das Avisamentum, wie sich später zeigen wird, 1437 abgefasst ist, so ergibt es keine Grenze für die Beendigung des Codex, wohl aber der Tod des Probstes Georg im Jahre 1442. Somit wurde der ganze Codex in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu Wien oder Klosterneuburg geschrieben. — Die Codices 5292 und 5273 gehörten früher zur Bibliotheca civica in Wien; letzterer ist bestimmt datirt. Sie hängen offenbar mit einander zusammen, denn sie haben manche Fehler gemeinsam. Ausser der Epistola enthalten sie noch zwei einschlägige Tractate des Johann von Muris und einen des Johann von Thermis, die später zu besprechen sein werden. Für die Epistola lege ich den Codex 5266 zu Grunde, nicht nur weil er der ältere ist, sondern auch, weil er dieselbe in der correctesten Weise wiedergibt.

[1] Für Cäsar setzen sie den Abrachis, d. i. Hipparch (160—125 v. Chr.), aber nicht mit Recht, den Hipparch setzte das tropische Jahr an zu 365 T. 5 St. 55 M., wobei er allerdings die Unsicherheit auf wenigstens 5 Minuten schätzt (Mädler II. 61.)

vierjährigen Perioden durch Auslassung des Schaltjahres in Anschlag gebracht werde.[1] Wie aus einer später zu besprechenden Stelle hervorgeht, wollten sie den Stand des Nicänischen Concils wieder hergestellt, also Aequinoctium vernum auf den 21. März gebracht haben.

Freilich wissen sie, dass dagegen manche Einwände erhoben werden können, vor Allem der, dass durch eine solche Verkürzung eines Jahres an den Höfen der Fürsten Streitigkeiten wegen Zahlungen und Contracten entstehen werden, welche sich wohl auch zu Tumulten steigern könnten. Zur Verhüthung derselben dürften manche Fürsten zögern, die Neuerung anzunehmen, so dass unter ihnen, oder zwischen einigen derselben und der Kirche Zwiespalt entstehen könnte. Aber nach ihrer Ansicht ist das Aergerniss, das aus dem Fehler für die Kirche erwachse, so gross geworden, dass Abhülfe geschafft werden muss. Sie fertigen also den Einwand doch nicht direct ab, und die Ereignisse, welche in den Jahren nach der Gregorianischen Kalenderreform eintraten, haben das von ihnen Ignorirte denn doch bestätigt.

Eingehender behandeln sie im zweiten Tractate (de anno lunari) den Mondkalender. Nachdem sie im Capitel I seine Einrichtungen im Allgemeinen besprochen haben, kommen sie im Capitel II auf seine Fehler. Derselbe sei ein doppelter. Der erste entstand wegen der groben Rechnungsweise der Alten, die einen Mondumlauf abwechselnd zu 29 und 30 Tagen ansetzten. Wegen der Ausserachtlassung der Stunden und Minuten und deshalb, weil sich in verschiedenen neunzehnjährigen Cyclen die Schaltjahre verschieden stellen, kommt es öfter vor, dass die Neumonde um mehr als 1 Tag von den durch die Numeri aurei bezeichneten Tagen abweichen. Dieser Fehler sei jedoch so gering, dass er von der Menge gar nicht bemerkt werde und daher auch nicht zur Verbesserung des Kalenders nöthigen würde. Dazu gesellt sich aber als zweiter, dass die Alten 235 Mondumläufe gleich 19 solaren Jahren ansetzten, während man doch durch Rechnung findet, dass in 210 Jahren 260 Tagen,

[1] Die Stelle lautet: statuatur, quod in uno anno anticiparentur festa immobilia per tot dies, quottus esset numerus elongationis, aut quod in pluribus annis per omnissionem tot dierum bissextilium, quibus esset numerus praedictus, ad statum pristinum reducerentur.

die Neumonde um 1 Tag früher eintreten als sie der Kalender angibt. Dies hat nun die traurige Folge, dass zum Aergerniss der Gläubigen in der Kirche Neumond verkündet wird, während am Himmel bereits die Mondsichel erglänzt, und dass das Osterfest sehr häufig fehlerhaft gefeiert wird. So wurde im gegenwärtigen Jahre (1345) Ostern um 8 Tage zu spät gefeiert.[1] Deshalb werden wir auch schon von den Juden und Heiden verspottet und wir laufen Gefahr, dass ein durch alle kirchliche Autorität bestätigtes Wunder in seiner Glaubwürdigkeit erschüttert werde. Sie meinen hiemit die Sonnenfinsterniss beim Tode Christi, welche namentlich deshalb wunderbar gewesen sei, weil eben Sonne und Mond in der Opposition standen; jetzt aber könne es sich einmal ereignen, dass am Charfreitag Conjunction der beiden Gestirne eintritt und damit sei dann die Möglichkeit einer Sonnenfinsterniss nicht mehr ausgeschlossen. Daher müssen die Numeri aurei so im Kalender zurückgerückt werden, dass solchen Gefahren ein für alle Mal vorgebeugt sei.

Im dritten Tractate geben die Verfasser darüber ihre Ansichten und Vorschläge die theilweise einen ziemlich mechanischen Charakter an sich tragen.

Die erste Art liesse den Kalender selbst ganz unberührt und nur durch eine beigegebene Tafel würde es ermöglicht werden, die wirklichen Neumonde zu finden. Sie erklären, schon viele derartige Kalender gesehen zu haben, halten sie aber alle für unpraktisch, da die Beibehaltung von Stunden und Stundentheilen sich mit den der Kirche nöthigen einfachen Regeln nicht vertrage. Sie wollen daher Muster geben, wie etwa solche Tafeln einzurichten wären. Sie bringen deren drei, jedes nur auf 1 Monat gestellt. Die cyclische Zählung lassen auch sie fallen und gehen nach mittleren Bewegungen vor. Die beiden ersten Muster unterscheiden sich dadurch von einander, dass das erste nur 1 Cyclus, das zweite dagegen 4 Cyclen, also einen grossen sechsundsiebzigjährigen Cyclus umfasst. Das dritte endlich setzt die Tagesepochen in den einzelnen Jahren verschieden an, d. h. im ersten Jahre des Cyclus beginnt der Tag mit

[1] 1345 num. aur. XVI. term. pasch. 21. März. In Wirklichkeit trat aber schon am 18. März lit. fer. G. Vollmond ein. Da der Sonntagsbuchstabe B ist, so sollte am 20. März Ostern gesetzt werden, während die Kirche es erst am 27. feierte.

Mitternacht, im zweiten mit 6 Uhr Früh und so fort, bis er im fünften Jahre wieder mit Mitternacht beginnt; damit ist aber 1 ganzer Tag, entsprechend dem Schalttage, inzwischen eingerückt worden. Da dies Alles nun für 310 Jahre giltig ist, so wollen sie durch eine nebenstehende Rotula aufmerksam machen, dass nach je 310 Jahren die gegebenen Numeri aurei um 1 Tag zurückgerückt werden müssen. Die zweite Art wäre die, dass auf einmal so viele Tage durch Auslassung von Schaltungen aus dem Kalender entfernt werden, als nöthig sind, um den Mondkalender wieder richtig zu stellen. Sie verweisen da auf den Probst Arnold de Alione, der dies sehr gut auseinandergesetzt habe. Mit Recht aber sprechen sie diesem Verfahren nicht weiter das Wort, da es sich in keinen Einklang mit der von ihnen vorgeschlagenen Correctur des Sonnenjahres bringen lässt.

Jetzt erst kommen sie auf jene Methoden zu sprechen, die nach ihrer Meinung die einfachsten und tauglichsten sind. Sie wollen den numerus aureus im Kalender unberührt lassen, aber durch eine bestimmte von 310 zu 310 Jahren abzuändernde Reductionszahl es ermöglichen, aus den Angaben des Kalenders die richtigen Neumonde zu erhalten. Sie stellen da zwei verschiedene Arten auf, von denen sich die eine noch hören liesse. Da jetzt die wirklichen Neumonde um 4 Tage vor den im Kalender bezeichneten Neumondstagen eintreten, so ziehe man von letzteren 4 ab und der Rest wird den wirklichen Neumondstag ergeben. Diese Reductionszahl, welche sie numerus elongationis nennen, muss dann alle 310 Jahre um 1 erhöht werden, was sie durch eine Rotula veranschaulichen.

Geradezu der Sucht nach Künstelei entsprungen ist aber die zweite Art. Die numeri aurei nämlich stehen in einem gewissen arithmetischen Verhältnisse, d. h. je zwei Paare, die in der im Julianischen Kalender befindlichen Reihe gleiche Abstände von einander haben, ergeben bei ihrer Subtraction gleiche Subtrahenten; so fallen z. B. die unmittelbar aufeinander folgenden Zahlen des Julianischen Kalenders regelmässig um 11 (respective um [19 — 11] d. i. steigen um 8). Ausgehend von der Thatsache, dass jetzt die Numeri aurei um 4 Tage zu spät angesetzt sind und dass die Numeri aurei, welche zu dem um 4 bis 5 Tage vorausstehenden Monatstagen gesetzt

sind, stets um 14 (respective 14 – 19) grösser sind, wollen sie zu dem laufenden numerus aureus des Jahres (dem numerus antiquus) die Zahl 14 (als numerus corrector) hinzuzählen und dann bezeichnet ihnen — für dieses Stadium des Fehlers — der Monatstag, an dem sie die erhaltene Summe angesetzt finden, den richtigen Neumondstag. Z. B. Im Jahre 1349 (num. aur. I) tritt nach dem Julianischen Kalender am 23. Jänner Neumond ein; wendet man die Correctur an, so erhält man als den richtigen Neumondstag den 19. Jänner, zu dem numerus aureus (1+14) 15 steht. Da die in diesem Verhältniss stehenden Numeri aurei selbst nicht gleichmässig von einander abstehen, sondern bald um 4, bald um 5 Kalendertage entfernt sind, so ist im Allgemeinen für zwei 310jährige Zeiträume gesorgt. Nach 620 Jahren aber muss der numerus corrector geändert werden. Da jetzt der Numerus aureus erreicht werden soll, der den 6 bis 7 Tage früher stehenden Kalendertagen entspricht und an dieser Stelle der Numerus steht, welcher um 8 kleiner ist als der bisher die wirklichen Neumonde anzeigende, so muss man jetzt zu dem numerus antiquus eine Zahl hinzuzählen, die um 8 kleiner ist als der bisher angewendete Corrector. Dieser Anforderung entspricht nun jene Zahl, welche als numerus aureus unmittelbar vor dem bisher als Corrector geltenden Numerus steht d. i. 6. Mit einem Worte: wenn man die numeri aurei von 14 angefangen in umgekehrter Reihe — als sie im Kalender stehen — aufstellt, so erhält man die Reihe der Correctoren für die einzelnen 310, eventuell 620 Jahre umfassenden Zeitabschnitte.

Im vierten Tractate sprechen sie über Ostern und fassen da nochmals ihre früher ausgesprochenen Ansichten zusammen, also Zurückführen des Aequinoctium vernum auf den 21. März und Correctur des Mondkalenders, wobei sie nochmals ausführlich auf den numerus corrector zu sprechen kommen.[1]

[1] Dieser letzte Theil scheint etwas später abgefasst zu sein, als die drei früheren Tractate. Denn beim numerus corrector berufen sie sich darauf, dass sie dies ausführlich auseinander gesetzt hätten im Tractatus de correctione numeri aurei, den sie im Jahre 1345 auf Befehl des Pabstes Clemens VI. zu Avignon abgefasst haben. Darunter kann wohl nur der III. Tractatus der Epistola, für die sie ausdrücklich das Jahr 1345 als annus praesens angeben, gemeint sein. (Vergl. pag. 31. Anmerk.)

Johann von Muris hat sich auch sonst noch mit dem Kalenderwesen beschäftigt. Nach Paulus von Middelburg[1] schrieb er ein libellus de regulis calendarii und in den Codices Vindob. 5292 und 5273 finden sich zwei darauf bezügliche Tractate. Der eine[2] ist ein Kalendarium mit vorausgehendem Computus, der sich auch viel mit den Fehlern des Kalenders beschäftigt. Das Kalendarium hat richtig gestellte Numeri aurei; die Stellungen derselben aber weichen vielfach von denen der besprochenen Probetafeln ab. Wahrscheinlich sind letztere für den Meridian von Paris gestellt, während von den ersteren ausdrücklich gesagt wird, dass sie für Jerusalem berechnet sind. Der zweite Tractat[3] führt keinen Titel, rührt aber offenbar von Johann von Muris her; es werden nämlich in demselben die Gründe für und wider die Kalenderreform erörtert; da sind nun nicht nur dieselben Gesichtspunkte geltend gemacht, sondern bei manchen Stellen findet sich wörtliche Uebereinstimmung mit dem besprochenen Tractate. Hauptsächlich ist es die Correctur des Sonnenjahres, welche in's Auge gefasst wird, sie soll durch Auslassung einer Anzahl von Tagen bewerkstelligt werden. Bei der Frage, ob der Stand des Nicänischen Concils oder der Zeit Christi herzustellen sei, entscheidet sich Johann von Muris für ersteres, da man in Folge der Unvollständigkeit und Verschiedenheit der astronomischen Tafeln gar nicht mit Bestimmtheit sagen kann, an welchem Tage Aequinoctium vernum zur Zeit Christi eingetreten sei. Dies ist die Stelle, auf welche ich früher (pag. 318) verwiesen habe, als es sich darum handelte, den pristinus status Kalendarii zu erklären.

2. Clemens VI. scheint sich für die Sache sehr interessirt zu haben, denn er hatte auch nach anderer Seite hin den Auftrag gegeben, über die Kalenderreform zu schreiben. Er erlebte jedoch nicht mehr die Einsendung der Arbeit und so widmete der Beauftragte — es ist der Mönch Johann von Thermis — dieselbe im Jahre 1354 dem Pabste Innocenz VI.[4]

[1] Paulina. Pars II. Quat. G. v. b.

[2] Cod. 5292 fol. 199ᵃ—209ᵇ. cod. 5273. fol. 91ᵃ—102ᵃ.

[3] Cod. 5292. fol. 210ᵃ—219ᵇ cod. 5273. fol. 102ᵇ—111ᵇ.

[4] Der Tractat findet sich in den Codices Vindob. 5292. fol. 221ᵃ—239ᵇ und 5273 fol. 122ᵇ—138ᵇ; also unmittelbar nach den Abhandlungen des Johann von Muris. Am Schlusse steht: ‚Explicit tractatus de tempore

In dem an den Pabst gerichteten Prolog spricht er von dem Auftrage, welchen er von Clemens VI. erhalten habe; so habe er denn gestützt auf die Aussprüche der Kirchenväter und der alten Concile einerseits und jener, welche in alter und neuer Zeit den Himmel beobachtet haben, andererseits ein Werk zusammengeschrieben und unterbreite es seiner Heiligkeit, damit sie und das Cardinalscollegium nach Verdammung der Irrthümer die geeigneten Mittel anwenden möge, dass die Kirche von nun an in der wichtigen Frage der Osterfeier die Wahrheit beobachte.

Johann von Thermis beschränkt sich darauf, die Fehler des Kalenders, soweit sie auf die Osterregel Einfluss nehmen, darzulegen. Mittel und Vorschläge zu ihrer Beseitigung gibt er jedoch nicht. Auch in dem wenigen Gebotenen bemerken wir keinen Fortschritt. Die Beobachtungen der Jahrpunkte und die verschiedenen Ansätze des tropischen Jahres bleiben unberücksichtigt und die Anticipatio wird nicht nach diesen, sondern nach alter Weise mittelst Division der Incarnationsjahre durch die Anzahl von Tagen, um welche das Aequinoctium vom 25. März abstand, berechnet. So erhält er — wie die Computisten von 1200 und 1223 — als Resultat, dass die Jahrpunkte in je 120 Jahren um 1 Tag zurückrücken. Als Beispiel horrender Fehlerhaftigkeit der Osterberechnung führt Johann von Thermis das Jahr 1356 an. ‚Da setzt die Kirche term. pasch. zum 18. April.‘ (num. aur. VIII.). Dieser Vollmond fällt aber bereits in den zweiten Frühlingsmonat, denn der ihm vorhergehende fällt nach dem Kalender auf den 19. März, vor welchem Tage Aequinoctium vernum bereits eingetreten ist. Nun ist in Wahrheit am 19. März bereits luna XVII, daher luna XIV (d. i. der richtige term. pasch.) am 16. März lit. fer. E. Da der Sonntagsbuchstabe von 1356 CB ist, so sollte den Satzungen der Kirche gemäss Ostern am 20. März gefeiert werden, während es im Kalender auf den 24. April somit 5 Wochen zu spät angesetzt ist.

celebrationis paschalis a fratre Joanne de Thermis monacho editus seu compilatus, anno scilicet a nativitate domini 1354, qui modum, omnia et singula praemissa, corrigendi brevem clarum et facilem et absque calendarii mutatione antiqui ymmo et cum perpetuatione ipsius, ubi quibus et quoties oportunum fuerit, paratus est demonstrare.

3. Um diese Zeit liess sich auch in der griechischen Kirche eine Stimme vernehmen, welche die Fehler des Kalenders offenbar machte. Im Jahre 1372/3 schrieb der Mönch Isaac Argyrus[1] einen Computus, d. h. eine Anweisung zur Osterberechnung, die zuerst Scaliger[2] theilweise und hierauf Petavius[3] ganz abgedruckt haben.

Isaac theilt seinen Computus in 16. Capitel, von denen das letzte von den Fehlern der Osterberechnung handelt. Die Thatsache, dass 19 Julianische Jahre nicht genau 235 Mondumläufen entsprechen, entwickelt er in folgender Weise: Er stellt:

76 solare Jahre zu $365\frac{1}{4}$ Tagen = 27759 Tagen gegenüber
75 ägyptische Jahre[4] zu 365 Tagen = 27375 Tagen.

8 Minuten 21 Secunden, bevor diese 75 Jahre ablaufen, nimmt nun der Mond genau die Stellung ein, welche er bei Beginn derselben hatte, das heisst mit anderen Worten: 75 ägyptische Jahre sind um 8 Min. 21 Sec. länger, als die in ihnen enthaltenen (927) Lunationen à 29 T. 31 M. 50 S. 9 T.[5] Da nun 76 solare Jahre um 384 Tage länger sind als 75 ägyptische, so erhalten wir einen Ueberschuss von 384 T. 8 M. 21 S. über die 927 Lunationen. Diese Summe enthält aber noch 13 volle Lunationen (zu 383 T. 53 M. 52 S.) und einen Ueberschuss von 14 Min. 29 Sec. Somit sind 76 solare Jahre = einer gewissen Anzahl von Mondumläufen + 14 M. 29. S.[6] Vervierfacht man dies, so ergibt sich, dass in 304 Jahren die Neumonde etwa um 1 Tag früher eintreten, als sie im Kalender verzeichnet sind. Die Folgen dieses Fehlers und des Zurückweichens des Aequin. vernum, welches er auf den 15. März setzt, fasst Isaac in folgende zwei kurze Sätze zusammen: Sobald ein Vollmond zwischen dem 15. und 21. März eintritt, feiert die Kirche Ostern um 4—5 Wochen, sobald Ostervollmond auf feria VI oder VII fällt, um 8 Tage zu spät.

[1] Ueber Isaac Argyrus vergl. Weidler 290.

[2] Scaliger De emendatione temporum (Lüttich 1598) pag. 310. nur das 16. Capitel.

[3] Petavius Uranologium (Paris 1630) pag. 359—382.

[4] Es sind dies die altägyptischen Wandeljahre, d. h. freie Sonnenjahre, mit 12 Monaten zu 30 Tagen und 5 Ergänzungstagen am Ende.

[5] Isaac wendet hier die pag. 13. Anmerkg. (2) besprochene Zählung an.

[6] Auf unsere Zählung reducirt 5 Stund. 47 M. 36 S.

Diesen Fehlern gegenüber stellt sich aber Isaac auf den Standpunkt des Sacro-Bosco und erklärt am Ende seines Werkes feierlich, dass er dies Alles nicht eingeführt habe, als ob er meinte, es sei die übliche Osterregel abzuändern, oder als ob er diejenigen, welche den Osterkanon aufgestellt haben, der Unwissenheit anklagen wollte. Es war nur seine Absicht zu zeigen, dass, wie immer auch der Cyclus construirt wurde, er mit der Zeit fehlerhaft werden musste. Mit tiefem Bedauern meldet er, dass bereits Nicephoras Gregoras über diese Dinge geschrieben und den Osterkanon corrigirt habe. Derselbe habe beim Volke, beim Kaiser und bei den gelehrtesten Männern der Kirche Anklang gefunden und man habe beschlossen, dass — wenn möglich — Ostern nach diesem verbesserten Kanon gefeiert werden soll. Isaac bittet seine Leser, in dem Buche des Gregoras keine Belehrung zu suchen.[1]

In dem Verzeichniss der Werke des bekannten byzantinischen Geschichtschreibers Nicephoras Gregoras bei Fabricius[2] findet sich auch: Ad reverendum Josephum de paschate demonstratio, ut jampridem in eo erratum sit et quomodo corrigi debet. Das Buch war mir nicht zugänglich. Scaliger und Petavius geben nach dem Computus des Argyrus die Ostertafel des Gregoras, sagen aber nicht an, woher sie dieselbe genommen haben. Dieselbe ist eine Combination des neunzehn und des achtundzwanzigjährigen Cyclus, ganz analog der, welche Isaac seinem Computus eingeschaltet hat, und als deren Verfasser er den Johannes Damascenus angibt. Gregoras hat die numeri aurei um 2 Tage zurückgerückt; auf den Fehler des Sonnenjahres aber hat er keine Rücksicht genommen; er kann nicht vor-

[1] Ueber die Abfassungszeit des Computus von Isaac Argyrus erhalten wir mehrfachen Aufschluss. Capit. III und XVI gibt er das Schöpfungsjahr 6881 als annus praesens an; Cap. VI 6880, wobei aber die Rechnung auf 6881 passt. Reducirt auf die Incarnations-Aera ist dies 1372/3. Endlich erzählt er, dass er vor 50 Jahren als Jüngling sich einmal gewundert habe, dass die Juden am 20. März ihr Pascha begingen, während die Kirche bis zum 25. April wartete, da der Kanon den Ostervollmond am 18. April ansetzte. Diese Combination tritt nach dem lateinischen und griechischen Osterkanon im 14. Jahrhundert nur im Jahre 1318 ein. (num. aur. VIII. griech. Cyclus V Sonnencyclenzahl XI, griechische XXII). Somit stimmt auch damit beiläufig das Jahr 1272/3 überein.

[2] Bibliotheca graeca VII. 632 u. ff.

geschlagen haben, das Aequinoctium auf den 21. März zurückzuführen; denn dann hätte er nicht einen terminus paschalis auf den 19. März setzen können und umgekehrt, wenn er den damaligen Stand des Aequinoctiums berücksichtigte, musste er die Ostergrenze in den griechischen Cyclenzahlen V und XVI (num. aur. VIII und XIX) um 1 Monat zurückschieben, da die in ihnen eintretenden Vollmonde am 18. und 19. März (mit Berücksichtigung der Correctur am 15. und 16.) bereits hiezu tauglich gewesen wären.

4. Zu Ausgang des 14. Jahrhunderts war die Wissenschaft noch nicht viel weiter gerückt; die neubegründeten Universitäten sollten erst im nächsten Jahrhundert sich entfalten und den Beginn einer neuen Zeit herbeiführen. Aber schon zu Anfang des 15. Jahrhunderts machte sich in der Kirche mit aller Macht das Reformbedürfniss geltend; man suchte die Mängel und Schäden zu heilen und einen reineren Zustand herzustellen. Und so sehen wir denn auf den beiden grossen Concilen der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die sich vor Allem diese Aufgabe gestellt hatten, auch die Frage der Kalenderreform zur Sprache bringen.

Auf dem Concil von Constanz that dies ein hochgefeierter Mann seiner Zeit, der zu den Zierden der Pariser-Universität und des Concils gerechnet werden muss. Es ist der Cardinal Petrus de Alliaco (Pière d'Ailly) geboren zu Compendii (Picardie) 1350, seit 1401 Cardinal von Cambray, gestorben 1425.[1]

Pière d'Ailly beschäftigte sich viel mit dem Verhältniss der Astronomie zur Theologie. Wie schon Bacon die erstere in Schutz genommen und gezeigt hatte, dass die Astronomie nicht nur nicht der Theologie zuwider sei, sondern ergänzend und erklärend ihr dienstbar sein könne, so verfasste auch Pière d'Ailly mehrere Tractate, in denen er dieses Verhältniss bespricht.[2] Wir erfahren aus denselben, dass er Bekanntschaft

[1] Vergl. Wessenberg. Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. II. 107.

[2] Pière d'Ailly's Werke wurden partienweise schon im 15. Jahrhundert gedruckt. Leider findet sich der von Campbell (Typographie Déerlandaire Nr. 143) angegebene Druck nicht auf den hiesigen Bibliotheken. Er enthält Folgendes: Immago mundi. Epilogus mapae mundi; Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astronomos. Exhortatio super Kalendarii correctione. Tractatus de vero cyclo lunari. Com-

mit dem Almagest und den Arabern gemacht hat und dass ihm von den Abendländern Sacro-Bosco, Grosseteste, Campanus und Johann von Muris bekannt sind. Ausser den Alphonsinischen Tafeln müssen ihm auch noch andere Beobachtungen zu Gebote gestanden haben, denn in dem Tractate: De concordia astronomiae cum theologica et historica veritate spricht er von Beobachtungen, die in den Jahren 1290 und 1346 gemacht worden seien und ein von den Alphonsinischen Tafeln abweichendes Resultat ergeben hätten.[1]

Die praktische Verwerthung aller dieser Ansichten und Erfahrungen legte er aber nieder in seinem Werke über die Kalenderverbesserung. Pière d'Ailly fasste es 1411 mit der Absicht ab, durch dasselbe den Pabst Johann XXIII. und das auf's Jahr 1412 von demselben einberufene Concil von Rom zu bestimmen, die Kalenderreform vorzunehmen. Das Abfassungsjahr 1411 ist mehrmals im Tractate selbst erwähnt; zum zweiten Theile meiner Behauptung berechtigt das dem Tractate angehängte Schreiben Pière's, in dem er den Pabst bittet, die Arbeit durch Gelehrte prüfen und das von ihm als heilsam Befundene durch die Autorität des allgemeinen Concils kräftigen zu lassen. Dass damit nur das sogenannte Eulenconcil von Rom gemeint sein kann, beweist das Decret des Pabstes, welches — sicher 1412 abgefasst — den Bestand eines Concils voraussetzt und von dem noch zu beseitigenden Schisma spricht.

---

pendium Cosmographiae. Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia. Tractatus de concordia discordantium astronomorum. Löwen. Joh. de Westfalia, um 1483. 172 ff. Auch die von Fabricius (Script. mediae et infimae aetatis III. 225) angeführte Gesammtausgabe seiner Werke war mir nicht zugänglich. Aus dem Codex Vind. 5266 kenne ich folgende auf diese Frage bezügliche Schriften: Tractatus de concordia theologiae et astronomiae. Tractatus de concordia astronomicae veritatis et narrationis historiae. Tractatus de concordia astronomiae cum theologica et historica veritate. Apologetica defensio astronomicae veritatis, endlich den 1416 abgefassten Tractat: De legibus et sectis contra superstitiones astronomorum, der in Campbell 143 gedruckt ist.

[1] Um 1290 wurde von Heinrich Batem auf die Fehler der Alphonsinischen Tafeln aufmerksam gemacht (Mädler. II. 103). Die Beobachtungen von 1346 könnten von Johannes de Saxonia herrühren, der um diese Zeit Canones tabularum Alphonsi schrieb. (Weidler 289. Trithemius: De script. eccles. 316.)

Sechs Jahre später brachte dann Pière d'Ailly auf dem Concil von Constanz die Angelegenheit zur Sprache und las seine wohl etwas umgearbeitete aber doch nicht ganz den Verhältnissen angepasste Arbeit,[1] sammt seinem Briefe an Johann XXIII. und dem Decrete desselben, den Concilsvätern vor. In dieser Gestalt ist sie auf uns gekommen und findet sich unter dem Titel: Exhortatio ad concilium generale Constantiense super correctione Kalendarii propter ingentes ejus errores abgedruckt bei Hermann v. d. Hardt: Magnum Concilium Constantiense (Frankf. u. Leipz. 1679) Tom. II. p. 72 ex manuscr. Vindob. Part. IV. Act. CC.[2] Ferner bei Mansi Nova Collectio Conciliorum XXVIII. 370 (aus derselben Handschrift) und bei Lenfant: Histoire du concil de Constance (Amsterdam 1714) pag. 695. (Auszug aus v. d. Hardt.) Ausserdem findet sie sich handschriftlich in den Codices Vindob. 5266 fol. 68^b—72^a und 3162 fol. 202^a—210^b.

Pière d'Ailly's Werk ging aus seiner Sehnsucht nach Reform, deren eifriger Verfechter er war, hervor. Dies zeigt schon seine Einleitung. Mit bitterem Ernste zählt er der Mitwelt auf, welche grosse und einsichtsvolle Männer sich einst mit der Frage des Osterfestes beschäftigt haben, welche Sorgfalt sie darauf verwandten, dass es gemäss den alten Satzungen und den ihm innewohnenden Mysterien gefeiert werde. Er schliesst seine Betrachtung über die vergangenen Zeiten mit dem charakteristischen Satze: ‚his ergo talibus et tantis viris ob causam praedictam de dierum ac momentorum calculatione magis quam de denariorum ac monetarum computatione olim solicita cura fuit et diligentia'. Wie ist

[1] So findet sich in der Einleitung der Hinweis auf den Beschluss des Concils von Pisa (1409) mit den Worten: ‚ecce nunc dies salutis . . . . . quod ad ultimi Pisani concilii decretum universalis debet synodus celebrari'. Die Umarbeitung dagegen beweist unter Anderm den Umstand, dass er sich einmal auf den 1416 abgefassten Tractat de legibus et sectis beruft. Vielleicht ist die ursprüngliche Fassung in jener von Fabricius erwähnten Ausgabe seiner Werke enthalten, denn da findet sich als Titel des Tractates: De correctione calendarii nicht Exhortatio super correctione calendarii.

[2] Es ist der Codex Vindob. 5113, der 1417 von dem Priester Dorre zu Constanz beendigt wurde. Der Tractat füllt die letzten vier Blätter aus. Die drei andern Codices der Acta conciliorum, die das Citat voraussetzt, sind die sogenannten Codices Elstraviani, jetzt Cod. Vindob. 5069. 5070. 5071.

dagegen jetzt in diesen Dingen bei den Dienern, vorzüglich aber bei den Vorstehern der Kirche die Sorgfalt geschwunden und hat einer Nachlässigkeit Platz gemacht, die ruhig zusieht wie schon seit Jahrhunderten das Osterfest falsch gefeiert wird. Deshalb habe er — fährt Pière d'Ailly fort — dieses Buch aus bewährten Aussprüchen verschiedener Autoren zusammengeschrieben, auf dass es — einem Jagdhund vergleichbar — die allgemeine Versammlung der Bischöfe aufreize, diesen Irrthum aus der heiligen Kirche zu jagen. Denn jetzt bietet sich zu diesem Unternehmen die geeignetste Gelegenheit, da die erwünschte Zeit und der Tag des Heiles gekommen ist, an welchem, gemäss dem Decrete des letzten Concils von Pisa, eine allgemeine Synode abgehalten werden muss. Diese wird vor Allem die Aufgabe haben, die in arger Zerrüttung liegende Kirche zu reformiren. Neben den vielen Mängeln, deren Beseitigung er an anderem Orte angeführt habe,[1] darf auch der Fehler des Kalenders durchaus nicht ausser Acht gelassen werden. Pière d'Ailly's Werk ist — wie er selbst sagt — eine Compilation. So besteht denn seine Bedeutung nicht so in dem in ihm gebotenen Materiale, als in der bedeutsamen Persönlichkeit des Autors. Er führt in der Einleitung von den mittelalterlichen Computisten den Gerlandus, Sacro-Bosco und Grosseteste an. Ersterer kommt hier nicht in Betracht und an Sacro-Bosco findet sich nur ein einziger Anklang. Dagegen hat er viel den letzteren benützt und beruft sich oft direct auf ihn. Ausserdem muss ihm auch Roger Bacon vorgelegen haben, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird.

Der Tractat ist in sechs Capitel getheilt, von denen das erste die schon besprochene Vorrede enthält. Das zweite handelt von den drei Hauptfehlern des Kalenders. Den Fehler des Sonnenjahres setzt er nach den Alphonsinischen Tafeln an und beruft sich darauf, dass er darüber ausführlich am Ende seines Tractates de legibus et sortibus geschrieben habe.[2]

[1] Er that dies in der Schrift: Capitula reformationis ecclesiae. (Wessenb. 108.)

[2] Es ist dies offenbar ein Fehler der Handschriften (auch cod. 5266 hat ihn). Es muss heissen de legibus et sectis, an dessen Schluss wirklich Pière d'Ailly über die verschiedenen Ansätze des Sonnenjahres handelt. Denselben Gegenstand bespricht er auch im Tractate de concordia astronomicae cum theologica et historica veritate (Cod. 5266. fol. 39).

Er setzt somit die Anticipatio der Jahrpunkte zu 134 Jahren an und meint, der Fehler des Zurückweichens derselben könne behoben werden, wenn alle 134 Jahre oder in dem dem 134. Jahre zunächst liegenden Schaltjahre ein Tag ausgelassen würde, welches Jahr dann wahrhaft wegen des grossen Vortheils einer solchen Verbesserung annus jubilaeus genannt werden könnte.[1]

Den Fehler des Mondkalenders setzt Pière d'Ailly wie bereits die meisten seiner Vorgänge in je 304 Jahren zu 1 Tag an. Bereits hier finden sich Anklänge an Roger Bacon.

Im dritten Capitel (de errore ex mutatione aequinoctiorum et solstitiorum) bespricht er die verschiedenen Ansätze, welche die Kirche selbst den Jahrpunkten gegeben hat und folgert daraus, dass es gar keinen Sinn habe zu glauben, dieselben seien an bestimmte Monatstage geknüpft und müssten immer auf denselben bleiben. Man möge daher die Jahrpunkte nur da lassen, wo sie jetzt stehen, und sobald sie wieder um 1 Tag herunterzurücken drohen, lasse man einen Bissextus aus; dies sei allerdings nothwendig wegen einer festen und für immer giltigen Osterregel. In diesem Capitel beruft er sich nun zum ersten Male auf Grosseteste, indem er dessen Ansicht, dass zur Zeit des Concils von Nicäa Aequinoctium vernum wirklich am 21. und zur Zeit Christi am 25. März gewesen sei, berichtigt.[2] Er begründet dies durch die Beobachtungen des Ptolomäus im Jahre 140 und zwar fast wörtlich übereinstimmend mit Roger Bacon. Dazu kommt nun folgende Stelle, die jeden Zweifel beheben muss, dass hier dem Pière d'Ailly Roger Bacon vorgelegen hat.

Pière d'Ailly.	Roger Bacon.
Insuper secundum istos anno domini 1267 fuit solstitium hyemale sub die idus Decembris et aequinoctium III. idus Martii. Sed ab hoc loco usque ad locum, ubi tempore	Nam hoc anno (1267) fuit solstitium hyemale idibus Decembris (per 12 dies ante nativitatem domini) et aequinoctium vernale III. idibus Martii. . . . .

[1] Diese Worte erinnern an Sacro-Bosco.

[2] Es ist dies die Stelle, bei der wir dem Grosseteste einen Widerspruch nachweisen mussten, indem die Grösse des Fehlers beim Sonnenjahr nach Ptolomäus durchaus nicht mit dieser Ansicht vereinbar ist.

Ptolomaei erant, sunt 9 dies, et a tempore suae probationis usque tunc fuerunt anni domini 1127, in quo numero annorum sunt novies 127 (recte 125) anni.

Sed ab hoc loco in calendario usque ad idus Decembris ubi nunc est solstitium sunt 9 dies, quibus ascendit hoc solstitium. . . . . .

Sed ab anno probationis Ptolomaei sunt nunc de annis domini 1127, eo quod nunc sit annus domini 1267. . . . . .

Sed in isto tempore nunc dicto 125 anni reperiuntur novies.

Die beiden Männer haben einen verschiedenen Gedankengang, daher sind die dem Roger Bacon entnommenen Stellen zerstreut. Während letzterer die Berechnung der Anticipatio im Auge hat und dazu die Beobachtungen des Ptolomäus und seine eigenen benützt, weist Pière d'Ailly die Ansicht des Grosseteste zurück und stützt sich dabei auf Ptolomäus und Bacon. Schliesslich gibt Pière d'Ailly noch die Ansätze des Aequinoctiums für die Jahre 1411 und 1412 auf den 12. März $3^3/_4$ Uhr Früh und 11. März 9 Uhr Morgens, wobei er den Tag mit Mitternacht beginnen lässt.

Im 4. Capitel (de errore numeri aurei ex mutatione primationis lunae) berechnet er, wie viel der Fehler des Lunarkalenders im Jahre 1411 betrage. Er geht dabei von der falschen Ansicht aus, dass schon Julius Cäsar den gegenwärtig bestehenden Cyclus mit den numeri aurei den Kalender eingeschrieben habe, wobei er einen kleinen Excurs zur Kalenderreform Cäsar's — für die ihm Sueton und Solinus Quellen sind — unternimmt. Da Julius Cäsar 47 v. Chr. den Kalender reformirt habe, daher von dort bis zum gegenwärtigen Jahre 1458 Jahre verflossen sind,[1] und weil es Thatsache ist, dass alle 304 Jahre die Neumonde um 1 Tag im Kalender zurückgehen, so folgt daraus, dass jetzt der Fehler über 4 Tage und im Jahre 1473 gerade 5 Tage betragen werde. Erst in diesem Jahre wird es gerathen sein, den Mondkalender durch Zurückrücken der numeri aurei um

[1] Pière d'Ailly hat hier einen auch noch in neuerer Zeit vorkommenden Rechenfehler begangen, indem er die Jahre vor und nach Christus einfach zusammen zählt, statt von der Summe 1 abzuziehen. Richtig sollte es daher heissen 1457 und weiter unten 1474.

5 Tage zu corrigiren. Da nun aber — fährt Pière d'Ailly fort — eine Vergleichung des solaren Jahres mit dem lunaren lehrt, dass unsere Epactenrechnung nie und nimmer präcis sein kann, da sie voraussetzt, dass das Sonnenjahr genau um 11 Tage länger sei als das lunare Gemeinjahr, so wäre es am besten, wenn die Neumonde anders als durch diese cyclische Berechnung bestimmt würden.

Im Capitel V (de aliis erroribus, qui consequuntur ex praedictis) spricht er nur ganz kurz über die Folgen der Fehler in Bezug auf das Osterfest. Dagegen behandelt er eingehend die Frage, warum denn die Kirche diese ‚ungeheuerlichen' Fehler nicht schon längst corrigirt habe. Er kommt dabei zu dem Resultate, dass der alten Kirche daraus kein Vorwurf zu machen sei, denn sie hatte keine tüchtigen Astronomen zur Verfügung und die Kirchenväter, welche die Ostercyclen einrichteten, konnten die Fehler derselben noch gar nicht bemerken. Uebrigens haben ja einige sogar Einwürfe dagegen gemacht, so Pabst Leo und nach ihm Hilarius. Man sieht, es ist derselbe Gedankengang, den Roger Bacon eingeschlagen hat; häufig begegnen wir auch denselben Redewendungen; dabei beruft sich aber Pière d'Ailly einmal ausdrücklich auf Grosseteste.

Im Capitel VI (de calendarii correctione) kommt er endlich auf die Correctur zu sprechen und führt hiefür drei Arten an, aus denen man die tauglichere wählen möge. Die erste ist, dass alle 134 Jahre ein Schalttag ausgelassen werde, die zweite, dass dies erst nach 304 Jahren vorgenommen werde. In keiner der beiden — urtheilt Pière d'Ailly — wird die doppelte Eigenschaft des Kalenders als solarer und lunarer berücksichtigt, denn im ersteren Falle wird für das Lunarjahr zu viel, im letzteren für das Sonnenjahr zu wenig gethan. Die dritte Art ist die, dass man durch astronomische Tafeln die Aequinoctien und Neumonde bestimmt. Dieselbe schützt vor einem falschen Ansatze des Aequinoctium vernum, und die Neumondstage würde man — wenn man sich überhaupt zu einer so gewaltsamen Aenderung des Kalenderwesens entschliessen könnte — dadurch am besten und sichersten bestimmen, indem man die Jahres- und Monatszählung der Araber annehmen würde, denn bei diesen falle jeder erste Tag eines Monats mit dem Neumondstage zusammen.

Pière d'Ailly beruft sich hier auf Grosseteste, der ausführlich über die Monate der Araber geschrieben habe. Ich komme hier zur entscheidenden Stelle, die wohl sicher beweist: 1. dass dem Pière d'Ailly ausser Grosseteste auch Roger Bacon vorgelegen hat, und 2. dass Grosseteste von Roger Bacon benützt worden ist. [1]

Pière d'Ailly.	Roger Bacon.
Quia eas (lunationes) possumus cognoscere secundum veritatem Astronomicam, si numeremus tempora secundum annos et menses Arabum, de quibus Lincolniensis diffuse tractavit. Unde primus dies cujuslibet mensis Arabum est dies conjunctionis solis et lunae secundum eorum utriusque cursum medium. Ideo si hunc diem volumus dicere primum aetatis lunae, tunc cognitis innitiis mensium cognoscuntur initia primationum.	Et remedium horum omnium est, quod possumus cognoscere primationem lunae secundum veritatem Astronomicam, si numeremus tempora secundum annos et menses Arabum, quia prima dies cujuslibet mensis Arabum est dies conjunctionis solis et lunae secundum eorum utriusque cursum medium. Unde si diem hunc volumus dicere primum aetatis lunae, tunc cognitis initiis mensium cognoscuntur initia primationum.
Tamen, sicut quidam dicunt, alia via procedere possumus cum eadem certitudine, sed majori auctoritate, videlicet per tabulas Graecorum et maxime Hebraeorum, et ideo, si quis considerat tabulas eorum ad occasum Jerusalem, plenam in his reperiat veritatem.	Si tamen velimus alia via procedere, possumus eadem certitudine, sed majori auctoritate probare quae volumus, scilicet per tabulas Graecorum et maxime Hebraeorum . . . . . Et ideo, si quis considerat tabulas Hebraeorum ad occasum solis Jerusalem inveniet plenam in hujusmodi veritatem.

Die erste Stelle ist dem Grosseteste entlehnt, dies zeigt schon die directe Berufung auf denselben; die letztere dagegen dem Bacon; denn wenn Pière d'Ailly in seinem Citate aus Grosseteste fortgefahren wäre, warum beruft er sich dann auf

[1] Vergl. pag. 312.

die Quidam? Allerdings könnte man sagen, dass schon Grosseteste diesen Satz habe. Aber abgesehen davon, dass derselbe einer der ersten war, welcher sich mit den Fehlern des Kalenders befasste, ja vielleicht der erste, welcher die Verbesserung desselben in's Auge fasste, ihm somit keine Discussion über die Frage vorgelegen haben kann, was doch das ‚quidam' voraussetzt, so bestimmt mich gerade dieses Wort hier an Roger Bacon zu denken, wenn ich das frühere Citat auf pag. 42 ‚secundum istos' betrachte, unter welchem Niemand anderer gemeint sein kann als Roger Bacon.

Nachdem Pière d'Ailly nochmals seine Vorschläge — Fixirung der Jahrpunkte auf ihren gegenwärtigen Plätzen, und Bestimmung der Neumonde durch astronomische Tafeln — zusammengefasst hat, schliesst er mit einer Ermahnung an Pabst und Synode seinen Tractat.

Man sieht, der Cardinal von Cambray hat die Frage mehr vom allgemeinen Standpunkt aus betrachtet: er lässt sich mehr auf die Erörterung der Fehler und auf allgemeine Gesichtspunkte ein, von denen aus die Reform in Angriff genommen werden soll, als dass er bestimmte Vorschläge machte. Nur das ist sicher, dass er nicht vorgeschlagen hat, eine Anzahl von Tagen auf einmal im Kalender auszulassen;[1] er wollte vielmehr nach Analogie des Nicäischen Concils die Jahrpunkte dort gefestigt haben, wo sie zu seiner Zeit sich befanden.

Auch sein Vorschlag, die Neumonde nach dem arabischen Mondcyclus, über den er sich wohl in dem Tractate de vero cyclo lunari näher ausgesprochen haben wird, zu bestimmen, ist nicht im Detail ausgeführt. Er ist übrigens im höchsten Grade unpraktisch. Denn das Jahr der Araber ist ein freies Mondjahr zu 354 eventuell 355 Tagen, und ihr dreissigjähriger Cyclus, mit 19 Gemein- und 11 Schaltjahren, bringt allerdings die Neumonde wieder auf dieselben Stunden, aber nicht auf dieselben Kalendertage zurück. Die Kirche aber, welche das lunare Jahr dem Sonnenjahr anpassen musste, hatte vor Allem darauf zu sehen, nach einer gewissen Reihe von Jahren,

[1] Die Behauptung, dass Pière d'Ailly zuerst vorgeschlagen habe, eine gewisse Anzahl von Tagen auszulassen und so bereits einen der Grundgedanken der Gregorianischen Reform ausgesprochen habe, findet sich bei Ideler II. 300 und schon früher bei Weidler 296.

d. i. nach Ablauf des Cyclus, die Erscheinungen des Sonnenjahres (Monatstage) und des Mondjahres (Mondalter) wieder in derselben Ordnung zusammenfallen zu lassen.

Pière d'Ailly hatte den Tractat an Johann XXIII. eingeschickt, und dieser ging wirklich auf die Sache ein und erliess darüber ein Decret, welches sich — ohne die Protokolltheile — am Schlusse des Tractates im Cod. Vindob. 5113 findet, und so von H. v. d. Hardt unter dem Titel: ‚Aprobatio Johannis XXIII. abgedruckt wurde. Ich hebe daraus die bedeutsameren Stellen hervor: Johann XXIII. erzählt, dass ein ihm eingeschickter Tractat deutlich die Fehlerhaftigkeit des kirchlichen Kalenders zeige, und da er eben zur Reformation der Kirche ein allgemeines Concil einberufen habe und an die Spitze der Berathungen die auf den Cultus bezüglichen Gegenstände stellen wolle, so habe er befohlen, auch über diese Frage mit Herbeiziehung erfahrener Astronomen Vorberathungen zu pflegen. Nach reiflicher Ueberlegung mit Gelehrten, befehle er hiebei folgenden Weg einzuschlagen: ‚Jener Vollmond, welcher auf oder zunächst nach dem Aequinoctium vernum, das im gegenwärtigen Jahre 1412 auf den 12. März fällt, eintritt, ist der Frühlingsvollmond. Mit Berücksichtigung dessen, dass die dem Kalender eingeschriebenen numeri aurei um vier Tage fehlerhaft geworden sind, werden daher folgende termini paschales zur Bestimmung des Osterfestes zu verwenden sein. Nun gibt das Decret für den neunzehnjährigen Cyclus die termini. Dieselben sind in Vergleich zu den bisher üblichen in den meisten Fällen um drei Tage früher angesetzt. Da aber nun Aequinoctium vernum auf den 12. März angesetzt ist, so muss ein Vollmond, der zwischen dem 12. und den 21. März fällt, bereits als Ostervollmond, also als terminus paschalis gelten. Diess tritt ein in den numeri aurei V, VIII, XI, XVI und XIX. In zwei Fällen, nämlich in den numeri aurei V und XVI differiren die beiden Ansätze auch nur um drei Tage, da sie nach dem kirchlichen Ansatze auf den 22. und 21., nach dem neuen auf den 19. und 18. März gesetzt sind. In den drei übrigen Fällen dagegen musste um 3 Tage + 1 vollen Monat, also um 33 Tage zurückgegangen werden, so dass sich diese Termini folgendermassen stellen:

Num. aureus	Alte Termini	Neue Termini
VIII	18. April	16. März
XI	15. April	13. März
XIX	17. April	15. März

Das Decret schliesst mit den Worten: ‚Diese Anweisung (observantia) haben wir für geeignet gehalten zu veröffentlichen, befehlen aber nicht deren Ausführung, bis Gott nach Beilegung des jetzigen Schismas die von uns so sehr ersehnte Einheit der Kirche wiedergegeben hat; dann aber werden wir mit Zustimmung des allgemeinen Concils anbefehlen, dass dieses gegenwärtige Decret von der gesammten Christenheit befolgt werde'. [1]

Das Concil von Rom (1412) von nur wenigen Kirchenfürsten besucht, ging bald aus einander und erst 1415 traten die Väter zum grossen Concil von Constanz zusammen. Pière d'Ailly, der auf demselben bekanntlich eine grosse Rolle spielte, erhob da abermals seine mahnende Stimme und trug im März des Jahres 1417 seinen Tractat den Concilsvätern vor. [2] Dass dies keinen Erfolg hatte, ist bekannt.

IV. Das Concil von Basel.

Was dem Pière d'Ailly nicht gelungen war, den Gegenstand der Kalenderreform auf dem Concil zur Verhandlung zu bringen, das verwirklichte sich auf dem Basler Concil.

1. Wir besitzen darüber einen Bericht in der Historia gestorum generalis synodi Basiliensis des Johannes de Segovia. [3] Er erzählt den Hergang auf folgende Weise: [1] ‚Am 18. Juni 1434

[1] Auch in den Codices 5266 und 3162 findet sich dieses Decret. Nach demselben ist hier eine Tabelle beigegeben, welche die in ihm gegebenen termini (term. secundum veritatem) den von der Kirche gebrauchten (term. secundum ecclesiam) gegenüberstellt. Dazu findet sich dann noch eine kurze Gebrauchsanweisung.

[2] Im gleichzeitig abgefassten Codex 5113 steht am Schlusse des Tractats: ‚scriptum Constantiae in sacro concilio anno 1417 mense martii et pronunciatum ad sanctum Paulum in dicta civitate.

[3] Herausgegeben von Birk in dem Monumenta conciliorum generalium. Tom. II. Wien 1873.

[1] Cap. XIX. Lib. VIII. pag. 708 u. ff.

verlas der Notar der Deputatio de Pace eine Schrift, welche die Ermahnung enthielt, dass die Kirche auch eingehen müsse auf die Bitten der Leute niederen Standes. Da nun von Anfang an die numeri aurei in den Kalender falsch eingestellt wurden, weshalb die Ungläubigen die Kirche verlachen und viele der Christen ihre Kalender der Wahrheit gemäss eingerichtet haben, so möge die heilige Synode einige Deputirte wählen, welche mit Herbeiziehung erfahrener Astronomen für die Verbesserung des Kalenders Sorge tragen sollen. Es wurde hierauf beschlossen, dass hiezu der Cardinal von Bologna bestimmt werde, welcher sich nach Belieben einige Berather beigesellen möge. Es wurde nun unter der Leitung des Cardinals, und auch nach dessen Abgang vom Concil, viel unter den Deputirten darüber verhandelt, und endlich wurde im März des Jahres 1437, in einer Versammlung der Concilsväter im Refectorium der Minoriten, der Bericht und Vorschlag der Commission durch den Cardinal Nicolaus von Cusa vorgetragen. In demselben wurde beantragt, dass im Jahre 1439 vom Monate Juni sieben Tage ausgelassen werden sollen. Der Berichterstatter versicherte, dass dadurch der ursprüngliche Stand des Kalenders wieder hergestellt, und wenn man in Zukunft alle 304 Jahre 1 Tag einschalten würde,[1] der Kalender für immer in Ordnung bleiben werde. Da kam aber Hermann, Mönch des Klosters N., dazwischen und machte mehrere Jahre hindurch grosse Anstrengungen, dass die sieben Tage nicht aus dem Juni sondern vom Mai oder Oct ber weggelassen werden sollten. Nachdem aber endlich den Deputirten die Vollmacht gegeben worden war, das Decret darüber abzufassen, so wurde dasselbe — freilich zur Unzeit — hauptsächlich durch die Mühewaltung des Hermann ausgearbeitet, auf dass es in der ganzen Christenheit verkündet werde. Aber da damals die Kirche unter der Zwietracht zweier Concil litt, indem nach der Suspension Eugen IV. die einen dem Concil von Basel, die andern jenem von Ferara gehorchten, so be-

[1] Anders kann die Stelle nicht aufgefasst werden. Johannes de Segovia schreibt: Affirmabatque relator, ut comparato celi cursu ad computum Kalendarii, ne error in futurum contingeret, in singulis 304 annis oporteret intercalari unum diem, quod hactinus quia factum non existerat, ideo in Kalendario reperiebatur error. Vielleicht ist zwischen oporteret und intercalari ein desistere einzuschalten; dann wäre die Stelle richtig.

schloss man, die Kalenderreform jetzt nicht in Ausführung zu bringen, damit nicht noch ein neuer Grund des Haders geschaffen werde.[1]

So gibt uns Johannes de Segovia die Geschichte des Kalenders auf dem Basler Concil. Wir sind nun in der glücklichen Lage, diesen Bericht aus den Tractaten der beiden in ihm auftretenden Männer und aus dem Avisamentum ad concilium generale de restitutione Kalendarii im Cod. Vind. 5266 berichtigen und vervollständigen zu können. Nicolaus von Cusa verfasste im Jahre 1436 den Tractatus de reparatione Kalendarii und der Hermannus monachus monasterii N. bei Johannes de Segovia ist offenbar Hermann Zoestius, dessen Tractat über die Kalenderverbesserung uns im Melker Codex K 24 erhalten ist. Beide Arbeiten werden später ihrem Inhalte nach besprochen werden, jetzt werden uns aus ihnen nur jene Punkte zu beschäftigen haben, die sich auf die Vorgänge am Concil beziehen.

Die Petition um die Kalenderreform wird wahrscheinlich von Hermann Zoestius herrühren, denn er selbst berichtet, dass

[1] Johannes de Segovia fügt seiner Erzählung eine Kritik der beabsichtigten Reform bei und meint, dass es durchaus nicht so sicher sei, wie behauptet wurde, dass durch die Auslassung von 7 Tagen der Kalender wieder auf den Stand der Zeit Christi oder des Nicänischen Concils zurückgeführt werde. Er beruft sich auf ein ‚Calendarium tempore Gentilium factum, quo annotantur festa, quae per illos observabantur', in welchem Aequinoctium vernum zum 28. März und Solstitium aestivale zum 26. Juni angesetzt seien. Dem entspreche doch die Auslassung von 7 Tagen nicht, wenn man berücksichtigt, an welchen Tagen jetzt die beiden Jahrpunkte eintreten. Wenn man dann bedenkt, dass Job den Tag seiner Geburt verfluchte und wünschte, dass derselbe aus dem Kalender entfernt werde (Job Cap. III.), so ist doch die Auslassung von 7 Tagen eine Sache von grosser Tragweite. Dass die Correctur des Kalenders überhaupt — mag sie nun auf diese oder eine andere Weise geschehen — für den Glauben höchst gefährlich sei und sehr schwer zur Ausführung gelangen kann, beweist dem Johannes de Segovia der Umstand, dass sie schon auf mehreren Concilen versucht, aber jedes Mal bei Seite gelegt wurde. (Johannes hatte dem Constanzer Concil beigewohnt. Wessenberg a. a. O. II 332.) Dass zu Basel überhaupt Stimmen gegen die Reform laut wurden, erfahren wir auch durch Hermann Zoestius. Es wurden auch noch jene naiven Gründe für die Fehlerhaftigkeit des Mondcyclus angeführt, wie wir sie bei dem Magister Chonrad und dem Unbekannten von 1225 kennen gelernt haben.

er im Jahre 1432 einen Tractat in dieser Angelegenheit geschrieben habe.[1] Auch die Uebertragung an den Cardinal von Bologna meldet er, und dasselbe erfahren wir aus dem Reportatorium actorum sacri concilii Basiliensis im Cod Vindob. 5111.[2] Ueber die Vorgänge in der Commission gibt Hermann Zoestius ebenfalls ausführlichen Bericht. Von den vielen gemachten Vorschlägen seien endlich zwei in nähere Erwägung gezogen worden. Der eine sei dahin gegangen, dass nach Entfernung des Numerus aureus die wahren Neumonde im Kalender verzeichnet werden. Er habe daher die mittleren Conjunctionen auf vier Cyclen berechnet und auf diese Weise die numeri aurei im Kalender richtig gestellt. Dagegen habe sich nun ein gewaltiger Widerspruch erhoben in Bezug auf den ersten Monat (des österlichen Jahres) und die termini paschales, wodurch die Vollendung des Werkes sehr verzögert worden sei.

Der Hauptgrund zu diesem Widerspruch wird gewesen sein, dass — da dabei für die Correctur des Sonnenjahres nicht gesorgt war — in mehreren Jahren des neunzehnjährigen Cyclus, bei Berücksichtigung des wirklichen Standes des Aequinoctium vernum, die Termini paschales um Vieles von den bisher gebrauchten abweichend gesetzt werden mussten,[3] und in zweiter Linie wohl das Bedenken, die cyclische Berechnung, mit der das Zählen nach mittleren Mondmonaten unvereinbar ist, ganz zu beseitigen. Nicolaus von Cusa wird es gewesen sein, der die litterae paschales herbeizog, welche sich auf den Unterschied des Alexandrinischen und des vierundachtzigjährigen Cyclus bezogen. Da erfuhr man denn, dass die ersten Autoritäten der Kirche dagegen geeifert hatten, in den stets in Frage kommenden Numeri aurei VIII und XIX den terminus paschalis in den März zu setzen.[4] Dies wäre nun wieder nothwendig

[1] Nach Aufzählung derer, welche über diese Angelegenheit geschrieben haben, sagte er: ‚et ego tanquam scobs et fex omnium ultimus inde tractatulum exortatorium conscripsi anno domini 1432'.

[2] A. a. 1434. 18. Juni feria VI. Item postea petitum fuit, ut Kalendarium reformaretur. Et fuit datum cardinali Bononiensi, qui dicebatur esse bonus astronomus. (Ueber die weiteren Vorgänge schweigt diese Quelle vollständig.)

[3] Vergl. die termini im Decrete Johann XXIII.

[4] Der alexandrinische Cyclus setzt die termini paschales in den num. aur. VIII. und XIX. zum 18. und 17. April. Die Anhänger des vierund-

geworden, wenn man nur einigermassen die Anticipatio des Aequinoctiums berücksichtigt und dabei an dem Satze festgehalten hätte, dass derjenige Monat der erste des österlichen Jahres sein solle, dessen Vollmond auf oder zunächst nach dem Aequinoctium vernum fällt. Dazu kam, dass man sich bewusst war, die genaue Dauer des tropischen Jahres nicht zu kennen, daher auch nicht mit Sicherheit das Aequinoctium richtig ansetzen zu können. Nicolaus von Cusa werden wir später unentschlossen und rathlos vor den verschiedenen Ansätzen des tropischen Jahres stehen sehen, und Hermann Zoestius erklärt, es kühn und offen aussprechen zu wollen, dass man mit den Alphonsinischen Tafeln die Jahrpunkte durchaus nicht genau bestimmen könne; er selbst habe das mit Hülfe eines grossen Gnomon am Sommersolstitium erprobt.

So liess man denn, wie Zoestius meldet, diesen Vorschlag fallen. Der zweite sei nun gewesen, dass nach Auslassung einer Woche und der Verwandlung des aureus numerus in den cyclus lunarus weiter nichts am Kalender geändert werde. Für Ersteres habe man vier verschiedene Arten in Berathung gezogen; es könnten nämlich 28 Jahre hindurch die Schaltjahre zu Gemeinjahren erklärt, oder in einem Jahre die 31tägigen Monate 30tägig gesetzt, oder es könnte durch 7 Jahre hindurch je 1 Tag ausgelassen werden. Diese drei Modi seien jedoch verworfen worden, da durch sie die Reihe der Sonntagsbuchstaben gestört worden wäre. Dagegen habe allgemein die vierte Art gefallen, dass nämlich im Mai des Jahres 1439 7 Tage ausgelassen werden sollen.

Dieser Vorschlag ging von Nicolaus von Cusa aus, dessen ausführliche Begründung wir später noch kennen lernen werden, und das gleiche ist im Avisamentum vorgeschlagen. Dasselbe ist ein ziemlich umfangreiches Actenstück, das sich in drei Abschnitte gliedert. Dem wird gleich in den folgenden Eingangsworten Ausdruck gegeben: ‚tria in considerationem veniunt in Kalendarii correctione, primum quod corrigi debet, secundum quare, tertium qualiter'. Demgemäss werden zuerst die

achtzigjährigen Cyclus aber, welche Aequinoctium vernum auf den 18. März setzen, feierten in den den beiden Cyclenzahlen entsprechenden Jahren Ostern um 4—5 Wochen früher, da für sie schon der vorhergehende Vollmond am 19. und 18. März zum terminus paschalis geeignet war.

Fehler des Kalenders, dann dessen Folgen besprochen und im dritten Abschnitte der Reformvorschlag gemacht. Des Nicolaus von Cusa wird darin wohl nicht Erwähnung gethan, aber da der hier gegebene Vorschlag genau mit seinem übereinstimmt und da Johannes de Segovia ausdrücklich anführt, dass er dasselbe vorgetragen habe, so darf man wohl annehmen, dass das Avisamentum aus der Feder des gelehrten Cardinals stammt. Dasselbe schliesst mit folgenden Worten: ‚Quare cunctis digestutissime examinatis placuit iste modus ultimo omnibus deputatis in hac materia correctionis Kalendarii, qui supplicant, ut aut acceptetur iste, aut alius melius absque mora detur, per quem error tanti pascalis sacramenti de medio tollatur. Raciones autem deputatorum pro conclusione praescripti modi multae sunt, quae breviter conscribi non poterant; si quis tamen dubium habuerit ab ipsis poterit informari'.

Johannes de Segovia hat also gefehlt, wenn er den Nicolaus von Cusa vorschlagen lässt, 7 Tage im Juni 1439 auszulassen; allerdings kann die Verwechslung dadurch erklärt werden, dass vom 24. Mai auf den 1. Juni übergegangen werden sollte. Dagegen ist kein Grund vorhanden anzuzweifeln, dass das Avisamentum im März 1437 durch den Cardinal vorgetragen worden sei. In diesen Monat fällt die 25. Sitzung des Concils (7. März), bei der Cusanus noch anwesend war. Nach derselben wurde er aber von Eugen IV. abberufen und ging mit dem Cardinal Julian nach Rom, um nimmer nach Basel zurückzukehren. Die Angelegenheit der Kalenderreform — ihres Hauptvertreters beraubt — kam also ins Stocken. Dadurch also wird die Sache verzögert worden sein, nicht durch das Bestreben des Hermann Zoestius, dass die 7 Tage aus dem Mai oder October ausgelassen werden sollen. Denn Zoestius erwähnt bei seiner Erzählung mit keinem Worte, dass dies Gegenstand des Streites gewesen sei und wendet sich auch nicht selbst polemisirend gegen den Vorschlag des Cusanus, den er vielmehr — freilich mit Verschweigung des Namens — als den besten und allgemein angenommenen anführt. Dagegen ist wahrscheinlich, dass Hermann Zoestius, der ja schon früher der Commission angehörte, jetzt mehr in den Vordergrund trat und bei der Abfassung des Decretes thätig gewesen ist. Dieses

Decret[1] zeigt nun allerdings eine ähnliche Abweichung, wie sie Johannes de Segovia in Bezug auf die auszulassenden Tage anführt, denn nach demselben sollen die Tage dem October genommen werden; aber die Correctur ist zugleich auf das Jahr 1440 verschoben. Was der Grund dieser Abänderung war, lässt sich nicht sagen; vielleicht wurde man mit dem Decrete zu spät fertig, um schon 1439 die Reform eintreten lassen zu können, möglich ist es auch, dass man zu Basel durch eine derartige Aenderung einem gefährlichen und gehassten Gegner, der nun Cusanus als Anhänger Eugen IV. den Concilsvätern war, die Autorschaft einer für die Kirche so nützlichen That entziehen wollte. Das Decret kam niemals zur Ausführung und nur dem Hermann Zoestius verdanken wir die Kunde davon. Damit sind wir mit der Geschichte des Kalenders am Basler Concil zu Ende und werden jetzt die schon erwähnten Tractate des Nicolaus von Cusa und Hermann Zoestius zu betrachten haben.

2. Nicolaus von Cusa (Krebs), geboren zu Cues bei Trier 1401, gestorben 11. August 1464,[2] hatte bei Pauolo Toscanelli, dem berühmten Florentiner Mathematiker, Unterricht erhalten; sein Hang zur Speculation und Mystik beherrschte ihn aber bald auch in diesem Fache, so dass es Biographen, wie Montaclu in der Histoire des mathematiques und Düx, möglich gemacht wurde, in seinen Arbeiten das Copernikanische Sonnensystem zu lesen.

In dem uns beschäftigenden Tractate: Reparatio Kalendarii[3] konnte Cusanus diesem Hange freilich wenig Folge leisten; jedoch werden wir mehrmals Gelegenheit haben, ihn weit von dem gesteckten Ziele abschweifen zu sehen.

Die Abhandlung lässt sich in drei Theile gliedern; im ersten behandelt er die Fehler des solaren und lunaren Jahres, im zweiten die daraus sich ergebenden Folgen. In beiden geht er historisch vor, indem er Entstehung und Fortbildung der betreffenden Einrichtungen verfolgt. Im dritten endlich spricht

[1] Vergl. Anhang II.

[2] Vergl. Düx: Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa. Regensb. 1847. (bes. II. 160.) Scharpf: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Tübingen 1871 (bes. 322), über seine mathematische Thätigkeit Mädler. II. 117.

[3] Domini Nicolai de Cusa cardinalis opera. Basiliae 1555. pag. 1155—1167.

er über die Verbesserung des Kalenders, für die er als Erster einen bestimmt formulirten Vorschlag macht.

Die ungemeine Sachkenntniss, die seine beiden neueren Biographen ihm bei dem Tractate nachrühmen, muss man nun unbedingt — was Geschichte des Kalenders und der Astronomie anbelangt — gelten lassen; man kann in dieser Hinsicht Cusanus als Ersten in die Reihe der Chronologen der nächsten Jahrhunderte — des Paulus von Middelburg, Scaliger und Petavius — stellen.

Nach einer übersichtlichen Darstellung der verschiedenen Jahresformen und Jahresepochen der Völker und nach einem Hinweis auf jene Werke, aus denen man darüber Belehrung schöpfen kann, geht Cusanus auf die Fehler des Sonnenjahres ein. Er kennt da die Jahresansätze des Ptolomäus, Albategni, Sacro-Bosco[1] und Alphons; zu dem zeigt er sich mit der arabischen Litteratur wohlvertraut. Gestützt auf die vielfach abweichenden Tafeln und Beobachtungen, und besondere Rücksicht darauf nehmend, dass die Beobachtungen des Jahres 1290 auch die Alphonsinischen Tafeln fehlerhaft gezeigt haben,[2] erklärt Cusanus, man könne da nichts Besseres thun, als das Mittel ziehen und annehmen, dass etwa alle 150 Jahre die Jahrpunkte um 1 Tag im Kalender zurückgehen. Wir werden später die üblen Folgen dieser Vorsicht kennen lernen.

Ebenso belesen zeigt sich Cusanus bei Besprechung des Mondjahres; nach seiner Ansicht befindet man sich da in einer besseren Lage, indem man die leichte Controle am Himmel hat und ausserdem durch die Finsternisse genau die mittlere Dauer eines Mondmonats bestimmen kann. Er gibt nun den jetzigen Fehler des Mondkalenders nach den Alphonsinischen Tafeln zu 4 Tagen 15 Stunden an. Dieser viel zu hohe Ansatz erklärt sich dadurch, dass Cusanus — sowie mancher seiner Vorgänger — der irrigen Ansicht ist, dass der numerus aureus bereits zur Zeit Christi im Gebrauch gewesen sei. Da er, dem gewöhnlichen Ansatze folgend, annahm, dass der Fehler in 304 Jahren 1 Tag betrage, so erhielt er durch Division

[1] Vergl. pag. 298, Anmerkung. 2.

[2] Es sind hier die Beobachtungen des Heinrich Batem gemeint. Nicolaus von Cusa führt ihn später namentlich an.

von 1436 durch 304 vier volle Tage und als Rest die Anticipatio in 220 Jahren, welche der angegebenen Stundenzahl beiläufig entspricht.

Cusanus gibt hierauf eine historische Darlegung der Mondcyclen von der Octaëteris an bis zum Cyclus des Eusebius und langt endlich bei dem dreissigjährigen Cyclus der Araber an, den auch er als den einzig richtigen anerkennt. Sowie seine Vorgänger, folgert er daraus, dass 19 kein Theil und kein Vielfaches von 19 ein Vielfaches von 30 ist, dass keiner der von der Kirche aufgestellten Cyclen genau sein könne; dem neunzehnjährigen macht er noch besonders zum Vorwurf, dass er auf den Wechsel der bissexti innerhalb der einzelnen Cyclen keine Rücksicht nimmt. Cusanus kommt endlich zu dem Schlusse, dass der numerus aureus der Kirche sehr fehlerhaft sei, und dass derselbe schon von Julius Cäsar dem Kalender eingeschrieben sein müsse. Als Grund hiefür führt er die Kalenderreform des Augustus an; er kann sich gar nicht vorstellen, dass schon 36 Jahre nach dem Edicte Cäsars das Zurückweichen der Jahrpunkte bemerkt werden konnte und bezieht die damalige Auslassung der bissexti auf die Correctur des Mondjahres, respective des numerus aureus, während bekanntlich die Correctur unter Augustus sich nur auf die richtige Auslegung des ‚quarto quoque anno' im Kalenderedict Cäsars bezog. Als weiteren Grund führt Cusanus an, dass im grossen 532jährigen Cyclus das Geburtsjahr Christi die 20. Stelle einnehme; wobei er eben nicht bedachte, dass man die Cyclen auch nach rückwärts construirte; schliesslich, dass, als Anatolius, um 300 nach Christi, seinen Cyclus begründete, bereits die Anticipatio der Neumonde 1 Tag betragen haben müsse, denn sonst hätte Anatolius im cycl. lun. XIX (num. aur. III.) nicht zum 25. März luna XXVI setzen können.[1]

Nun kommt Cusanus auf die Osterfeier zu sprechen, für deren Geschichte ihm die Kirchengeschichte des Eusebius und Hieronymus: de illustribus viris, Quellen sind. Er analysirt

[1] Nach dem Julianischen Kalender des Mittelalters fällt luna XXVI im num. aur. III. auf den 26. März. Woher Cusanus den Cyclus des Anatolius kennt, ist schwer zu sagen. Wir wissen nur aus Eusebius von diesem gelehrten Alexandriner und können aus dessen spärlichen Notizen kaum die Ostertafel zusammenstellen. (Ideler. II. 227 u. ff.)

zuerst die Osterregel nach den einzelnen Punkten, nämlich dass Ostern niemals über die luna XXI hinausgefeiert werden soll und stets im ersten Monat — d. i. in dem Monate, dessen Vollmond auf oder zunächst nach dem Aequinoctium vernum fällt — angesetzt werden muss. Letzterer Punkt ist deshalb interessant, weil wir hier in der Mitte des 15. Jahrhunderts eine Frage besprechen hören, die wohl für die Naivität des frühen Mittelalters anziehend sein konnte, aber in dem Munde eines erleuchteten Mannes — wie es Nicolaus von Cusa war — befremdend klingen muss. Es ist die Frage nach dem Schöpfungstage, die durch den Glauben, dass Christus an dem Tage der Erschaffung Adams incarnirt und getödtet worden sei, mit den Mysterien der Osterfeier in Verbindung gebracht wurde. Der Schöpfungstag ist nach der Meinung des Cusanus der Tag des Aequinoctium vernum, denn damals haben die Pflanzen geblüht und Licht und Finsterniss sind gleich getheilt gewesen; ausserdem sei Vollmond gewesen, denn es stehe geschrieben: ‚lucebat (luna) in inchoatione noctis'. Daraus nun leitet Cusanus das Gesetz ab, dass Ostern stets im ersten Monate gefeiert werden müsse.

Mit einem Aufwande von grosser Gelehrsamkeit spricht hierauf Cusanus über die Frage, ob jedes Mal in der unmittelbar auf das Aequinoctium fallenden luna XV—XXI Ostern gefeiert werden müsse. Er hat da viele Mühe umsonst angewendet, denn im Princip hat die Kirche seit Dionysius immer im ersten Monate, d. i. 12 eventuell 13 Monate, nach dem terminus des Vorjahres die termini paschales angesetzt. Cusanus wurde dazu durch seine grosse Belesenheit verleitet; er kannte nämlich die litterae paschales des Paschasius an Leo I. und des Cyrillus an das Concil von Carthago, welche sich auf die Streitigkeiten über die Osterfeier des Jahres 444 beziehen, wobei auch die des Jahres 417 berührt wurden.[1] Diese Streitigkeiten drehen sich um den Unterschied des neunzehnjährigen Alexandrinischen Cyclus, dem die Schreiber obiger Briefe anhingen und des accommodirten vierundachtzigjährigen Cyclus mit dem Saltus lunae nach je 14 statt nach je 12 Jahren. Da

[1] Abgedruckt bei Bucherius. De doctrina temporum pag. 72 u. ff. (Vgl. pag. 339. Anm. 4.)

die Lateiner Aequinoctium schon am 18. März ansetzen, konnte ihnen in den Jahren, welche dem numerus aureus VIII und XIX entsprechen, und in denen luna I des 4. Mondmonats im Julianischen Jahre auf den 6. und 5. März fiel, dieser Neumond bereits den Frühlingsneumond abgeben, da eben Vollmond am 19. und 18. März eintrat. Für die Alexandriner dagegen war dieser Vollmond noch nicht zur Ostergrenze geeignet; sie schalteten daher am 6. und 5. März den embolistischen Monat ein und gelangten so zum 5. Mondmonat des bürgerlichen Jahres und den termini paschales am 18. und 17. April. Man sieht, die Frage hat für die Kalenderreform selbst keine Bedeutung.

Nicht anders kann man urtheilen über den nächsten Abschnitt des Tractates. Hier macht Cusanus der Kirche zum Vorwurf, dass sie dem Abte Dionysius folgte, als er einen von dem griechisch-jüdischen Ostercyclus abweichenden Kanon aufstellte. ‚Indem er nämlich die Sedes embolismorum derselben beibehielt, andererseits aber das 17. Jahr des griechischen Cyclus zu seinem ersten machte, weicht er in der numeri aurei VIII und XIX von demselben ab, indem diese bei ihm embolistisch sind, während die ihnen entsprechenden Cyclenjahre der Griechen Gemeinjahre sind, so dass in diesen Jahren die termini paschales der Abendländer einerseits und der Griechen andererseits von einander abweichen'. Diese Behauptung Cusas ist nun nicht richtig, denn eine Vergleichung der kirchlichen mit der griechischen Ostertafel — etwa der des Johannes Damascenus — lehrt, dass ihre termini sich vollständig gleich sind, sobald man nur berücksichtigt, dass dem numerus aureus I das 17. Jahr des griechischen Cyclus entspricht. Cusanus folgert aus Obigem, dass die Kirche öfter um 5 Wochen Ostern später ansetze als die Juden. Dies konnte nun freilich eintreten, hatte aber einen anderen Grund. Die Juden beachteten eben das Aequinoctium besser, während die Kirche mit der Ansetzung der termini paschales bis zum 21. März wartete. Eine Differenz konnte sich da nun zuerst in den numeri aurei VIII und XIX ergeben, wie schon mehrfach angeführt wurde.

Endlich kommt Cusanus auf die Correctur des Kalenders zu sprechen, wie wir sehen werden, nicht mit vielem Glück. Seine ganze Aufmerksamkeit ist der richtigen Bestimmung der Neumonde zugewendet, auf das Sonnenjahr nimmt er bei seinem

Vorschlage selbst keine Rücksicht; eine Folge seiner ängstlichen Zurückhaltung, sich für den einen oder anderen Jahresansatz zu entscheiden. Am besten wäre es nach seiner Ansicht, wenn man den numeri aurei von Grund aus neu in den Kalender einschreiben würde. Dies könnte geschehen, indem man 1 Neumond richtig bestimmte und dann durch Weiterzählen von 29 Tagen 12 Stunden etc. — also nach mittleren Mondumläufen weiter gehend — die numeri aurei einschriebe. Weil aber dadurch sämmtliche Kalendarien des Erdkreises geändert werden müssten und daraus leicht eine grosse Verwirrung entstehen könnte, so will Cusanus diesen Vorschlag fallen lassen. Als zweite Art gibt er rein mechanische Methoden, ähnlich wie einst Johann von Muris. So könnte man vom laufenden numerus aureus fünf abziehen und den Rest als den für das laufende Jahr die Neumonde anzeigenden numerus betrachten; oder man lasse im Jahre 1440 den bisextus aus und addire zum laufenden numerus aureus (XVI) 3, so würden die Tage, bei welchen die Summe 19 steht, annähernd die richtigen Neumondstage sein.[1] Cusanus sagt selbst, dass keine dieser Arten genau sei, daher nicht zur Annahme empfohlen werden könne. Und nun kommt er zu seinem definitiven Vorschlag: Ausgehend von dem Gedanken, dass man unbedingt den Kalender wieder auf jenen Stand bringen müsse, auf den ihn einst die Concilsväter gestellt hatten, stellt er den Antrag: ‚Es werde nach Auslassung einer Woche der numerus aureus in den Cyclus lunaris umgewandelt'.

Praktisch soll dies auf folgende Weise durchgeführt werden: Im Jahre 1439 fällt Pfingstsonntag auf den 24. Mai. Weil dieses Fest ein bewegliches ist, so wird von der Menge nicht so sehr beachtet, auf welchen Tag es fällt. Es werde daher im Jahre 1437 durch ein öffentliches Decret anbefohlen, dass der 24. Mai d. J. 1439 als der letzte Tag des Mai angesehen und der zweite Pfingsttag auf den 1. Juni gesetzt werde; ferner, dass statt der Zahl, welche bisher numerus aureus genannt

[1] Beide Arten sind richtig. Denn num. aur. XVI steht z. B. zum 8. März. Der numerus (16—5) = 11, welcher nach der ersten Neumond anzeigen soll, steht zum 3. März; und der numerus (16 + 3) = 19 der zweiten Art zum 5. März; da ausserdem der bissextus weggelassen würde, so beträgt in diesem Falle die Correctur 4, im ersteren 5 Tage.

wurde, der Cyclus lunaris gesetzt werde, der für das Jahr 1439 XII sei. Von diesem aus soll dann weiter gezählt und der neue Cyclus ‚cyclus aureus' genannt werden.

Cusanus will also eine Woche ausgelassen wissen, nicht etwa um das Sonnenjahr zu corrigiren, sondern lediglich aus Rücksicht für den Mondkalender.

Ich wähle — um dies klar zu machen — ein concretes Beispiel. Im Jahre 1439 (num. aur. XV) tritt nach dem kirchlichen Kalender ein Neumond am 15. Juli ein. Indem 7 Tage ausgelassen wurden, wurde aus diesem 15. ein 22. Juli. Nun betrug damals der Fehler des Lunarkalenders etwa 4 Tage; es musste also, um den richtigen Neumond zu erhalten, von diesem 22. Juli um 4 Tage zurückgegangen werden und so gelangte man auf den 18. Juli als den richtigen Neumondstag. Jener numerus aureus also, welcher zu demselben verzeichnet steht, zeigt die wirklichen (mittleren) Neumonde des Jahres 1439 an und erfüllt so die Aufgabe, welche dem laufenden numerus aureus XV zugemuthet wurde. Sobald man also die Reihe der numeri aurei unterbrach und dafür von jenem weiterzählte, konnte man aus dem Kalender wieder annähernd richtig die Neumonde ablesen. Nun traf es sich gerade, dass diese neue Reihe in demselben Verhältniss zu den bisher laufenden numeri aurei stand, als die kirchlichen Cyclenzahlen zu den Zahlen des griechischen Cyclus lunaris also regelmässig um 3 kleiner (respect. um 16 grösser) waren. Wurde also im Jahre 1439 aureus cyclus XII gesetzt und von dieser Zahl weitergezählt, so war der Mondkalender annähernd corrigirt, ohne dass in den Kalendertafeln selbst eine Aenderung nöthig gewesen wäre; nur musste man jetzt die Stellung eines Jahres innerhalb des Cyclus nicht durch die Formel $\frac{\text{annus incarn.} + 1}{19} + \text{num. aureus}$, sondern durch $\frac{\text{annus incarn.} - 2}{19} + \text{aureus cyclus}$ bestimmen.

Wenn nun aber Cusanus in der folgenden Anpreisung seines Vorschlages auch hervorhebt, dass von nun an die Kirche ganz übereinstimmend mit den Griechen Ostern berechnen werde, so irrt er gewaltig; die Griechen hätten eben so gut wie die Kirche ihren Kalender ändern müssen, denn der ihrige war gerade so fehlerhaft als der abendländische; und nur

wenn man das Verhältniss: num. aur. I = griech. Cyclenzahl XVII übersah und meinte, num. aur. I sei = griech. Cyclenzahl I, konnte man glauben, dass die Griechen einen besseren Osterkanon haben; da stellt sich nämlich das Verhältniss so, dass die termini paschalis der Griechen um 3 Tage früher fallen als die termini der Kirche.

Hier spiegelt sich in der Geschichte des Kalenders die allgemeine Geschichte ab. Hegte man doch damals die schönsten Hoffnungen auf Wiedervereinigung der griechischen mit der römischen Kirche!

Die schwache Seite des Cusanischen Vorschlags ist das Sonnenjahr, da für seine Correctur die Auslassung von 7 Tagen nicht genügte, indem nach dem damaligen Stand der Jahrpunkte Aequinoctium vernum etwa auf den 19. März gebracht wurde. Cusanus suchte dieselbe möglichst zu verdecken und hiebei kommen ihm natürlich die verschiedenen von einander abweichenden Beobachtungen sehr zu Hülfe. Er führt an, dass nach den Tafeln der Perser und Hebräer Aequinoctium jetzt auf den 13. März fällt, so dass durch die Correctur dasselbe auf den 20. gebracht werde; ja der Kalender würde jetzt richtiger werden, als er es zur Zeit des Nicänischen Concils war, denn nach dem Computus der Hebräer haben diese schon am 19. März zu jener Zeit Pascha gefeiert.[1] Der Ansatz der Alphonsinischen Tafeln, nach dem Aequinoctium am 12. März eintritt, kann ihn nicht daran irre machen, denn ihnen sei schon mehrmals ein Fehler nachgewiesen worden, so von Heinrich Batem in dem libellus erroris tabularum Alphonsi vom Jahre 1290.

Cusanus nun nimmt schon Rücksicht auf die verschiedene Lage der Länder. Er sagt: wenn auch bei uns einige Stunden auf den 13. März abgehen, so wird diess reichlich ersetzt in jenen Ländern, welche weiter nach Osten liegen. Da es nun durchaus nothwendig ist, dass Ostern von allen Christen gleichzeitig gefeiert werde, so muss man den spätesten Zeitpunkt des Aequinoctiums in's Auge fassen, der gewiss in den 13. März hineinfällt.

[1] Die Juden setzten eben Aequinoctium vern. gleich dem vierundachtzigjährigen Cyclus auf den 18. März. Vielleicht schweben auch hier dem Cusanus die litterae paschales und die von den Alexandrinern als Judaei und Quatadecimani gescholtenen Anhänger des vierundachtzigjährigen Cyclus vor.

Schliesslich kommt Cusanus auf die Massregeln zu sprechen, durch welche der Kalender stets auf diesem verbesserten Stand erhalten bleiben kann. Zu dem Behufe solle alle 304 Jahre ein bissextus ausgelassen werden. Er ist sich bewusst, dass dadurch das Sonnenjahr nicht geregelt werde, da nach einigen Astronomen in 304 Jahren die Jahrpunkte fasst um 2 Tage zurückgehen. Abgesehen aber davon, dass nach Berechnungen anderer Astronomen die Anticipatio lange nicht so viel beträgt, so ist auf derlei Einwendungen zu sagen, dass nach Thebit das Aequinoctium überhaupt ungleichmässig eintrete, da sich das Sternbild des Widders verändere.[1] Wenn dem aber auch nicht so wäre, so würde doch durch lange Zeit noch kein Fehler in der Osterfeier eintreten können, wie aus der Stellung des cyclus lunaris hervorgehe. Denn die ersten Jahre, in welchen es in Folge des Zurückgehens des Aequinoctiums fühlbar werden könnte, dass Ostern erst nach dem zweiten Frühlingsvollmonde gefeiert werde, sind die Jahre des numerus aureus VIII und XIX; nun seien aber diese Jahre embolistisch, müssen also erst im April, d. i. im fünften Mondmonat des bürgerlichen Jahres ihren terminus haben, da es Gesetz sei, dass Ostern stets im ersten, nicht im dreizehnten Monat gefeiert werde. Damit tröstet sich Cusanus und ist überzeugt, dass lange Zeit durch die von ihm gemachten Vorschläge für die Richtigkeit des Kalenders gesorgt sei.

Mit einer Ermahnung an das Concil von Basel, die Reform schleunigst vorzunehmen und einen Hinweis auf die Strafandrohung, welche die alten Concile in ihren Decreten über die Osterfeier ausgesprochen haben, schliesst Nicolaus von Cusa sein Werk ab.

3. Des Hermann Zoestius[2] Tractat findet sich handschriftlich im Codex Mellicensis K 24 (chart. 4°) pag. 1—23,

[1] Es ist dies die falsche Ansicht der Alten von der Präcession der Jahrpunkte, dahingehend, dass die Fixsterne nach Osten weiter rücken, während in Wahrheit die Jahrpunkte nach Westen zurückrücken. — Thebit hat nun, irregeführt durch die vielen abweichenden Beobachtungen, die Präcession nicht constant fortschreitend, sondern bald nach vorn, bald nach rückwärts gehend, aufgefasst. (Mädler. II. 92.)

[2] Ueber die Persönlichkeit des Autors ist mir nichts bekannt. Vielleicht ist er identisch mit dem Hermannus monachus in Campa Cisterciensis

geschrieben von einer Hand des Jahres 1467 mit folgender Ueberschrift: ex tractatu de correctione Kalendarii cognominato phaselexis,[1] quem composuit quidam monachus in concilio Basiliense, dictus frater Hermannus de Münster ordinis Cisterciensis.[2]

Schon im Jahre 1432 hatte Hermann einen Tractat über die Kalenderverbesserung geschrieben, wie er selbst meldet.[3] Der uns vorliegende dagegen ist abgefasst, nachdem das Decret des Concils bereits ausgearbeitet war. Dies geht nicht allein aus der schon wiedergegebenen Erzählung über die Vorgänge in der Commission hervor, sondern auch daraus, dass Hermann auf dieses Decret sich ausdrücklich beruft, Stellen aus demselben wörtlich wiedergibt und die Richtigkeit der in demselben anbefohlenen Massregeln mit allem Eifer vertheidigt.[4] Dabei begeht er freilich die kleine Unredlichkeit, das Decret als rechtskräftig erlassen hinzustellen, während wir gesehen haben, dass es beim Entwurfe desselben geblieben ist.

Auch Zoestius zeigt sich uns sehr belesen, nicht so sehr in der arabischen Litteratur, als in der kirchlichen und namentlich in Tractaten, welche die ihn beschäftigende Frage behandeln. Er kennt Sacro Bosco, Grosseteste, Roger Bacon, die Arbeit des Johann von Muris und des Firminus de Bellavalle und den Pière d'Ailly. Ja, er führt noch zwei Tractate an, von denen sonst keine Kunde auf uns gelangt ist, die des Reinherus[5] und des Johann de Lineriis.[6] Des Nicolaus von

ordinis in dioecesi Monasteriensi natione teutonicus patria Westphalus, der nach Trithemius (356) auf dem Concil von Basel mehrere Tractate geschrieben hat.

[1] Phaselexis steht wohl in Zusammenhang mit phasis = pascha.

[2] Am Ende des Tractates steht: explicit tractatus de correctione Kalendarii per venerabilem et religiosum virum dominum Hermannum Zoest de monasterio Münster ordinis Cisterciensis.

[3] Vergl. pag. 339.

[4] Damit stimmt auch die Ueberschrift des Capitels VI: de causis scandali erroris moderni nunc ablati. Wozu der Schreiber des Melker Codex die Bemerkung hinzufügt: hoc autor, sed adhuc non ablati anno 1467, sed adhuc auferendi.

[5] Reinherus aus Pisa um 1300. (Trithemius 303.)

[6] Johann de Lineriis um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Er schrieb: Liber de sphaera und Canones atque tabulae primi mobilis. (Trithem. 317, Weidler 289).

Cusa, den er wohl gekannt haben muss, erwähnt er mit keinem Worte; es hängt dies offenbar mit der politischen Stellung der beiden Männer zusammen. Ausserdem führt Zoestius eine Stelle aus Sigibert von Gembloux und Stellen aus zwei alten Computi an, welche sich jedoch auf die Frage der Passio Christi und der damit in Verbindung stehenden Kritik der Dionysischen Aera beziehen, daher nicht in den Rahmen unserer Betrachtung gehören.

Nach Aufzählung dieser seiner Quellen und Anführung dreier Beispiele von falscher Osterberechnung (1433 und 1437 um 8 Tage, 1432 um 4 und 1424 um 5 Wochen) spricht Zoestius von den verderblichen Folgen, die diese Fehler für das Ansehen der Kirche nach sich ziehen. Unter andern sei da anzuführen das Aergerniss, welches den ungebildeten Leuten gegeben werde. Ja es sei so weit gekommen, dass man in Deutschland einen Reim gemacht habe, um durch ihn Ostern bestimmen zu können, da man durch Befolgung der Osterregel und Beobachtung des Himmels doch nicht mehr im Stande ist, dies zu thun. Derselbe laute:

Nach dem obrist drew monat new,
Darnach der dritt suntag ist der heilig ostertag.[1]

[1] Hermann gibt uns dafür folgende lateinische Uebersetzung:

Post regum festa quaeras novilunia terna
Solis terna dies succedens pascha tenebitur.

Diese Regel ist richtig. Für den Fall der äussersten Hinausschiebung von Ostern muss Neumond auf den 6. Jänner fallen; zählt man von da weiter den hohlen Februarmonat, vollen März und hohlen Aprilmonat, so erhält man am 4. April den 3. Neumondstag nach dem Feste der heiligen drei Könige. Wieder für den oben angenommenen Fall muss an diesem 4. April Sonntag sein; zählt man von da 3 Sonntage weiter, so erhält man den 25. April als den Ostersonntag, welcher dem spätesten Ansatze entspricht. Umgekehrt muss für den Fall des frühesten Ostertages auf den 7. Jänner Neumond fallen; zählt man von da noch 2 Mondmonate weiter, erhält man den 7. März als 3. Neumondstag nach dem 6. Jänner. Für den angenommenen Fall muss dieser ein Samstag sein, wobei sich dann der 22. März als 3. Sonntag nach dem Neumond, also als Ostertag ergibt. Man sieht, diese Regel konnte in den Augen des Mönches nur deshalb Aergerniss gebend erscheinen, weil sie die cyclische Berechnung der Kirche bei Seite setzt.

Ueber die Grösse des Fehlers von Sonnen- und Mondjahr bringt er nichts Neues. Wie Cusanus traut auch er den Alphonsinischen Tafeln nicht, und lässt somit auch die Frage offen, in welcher Anzahl von Jahren die Jahrpunkte um 1 Tag zurückgehen; dagegen setzt er wie alle seine Vorgänger die Anticipatio bei den Neumonden zu 304 Jahren an.

Nachdem dann Zoestius die schon besprochene Geschichte der Reform auf dem Concil gegeben hat, geht er über zur Vertheidigung der im Decrete ausgesprochenen Massregeln. Seine besondere Aufmerksamkeit muss er natürlich dem wunden Punkte der Correctur — dem Sonnenjahre — widmen. Zoestius setzt die Gründe, die zur Annahme der siebentägigen Auslassung bewogen, sehr weitläufig auseinander. Der Kern seiner Ausführungen ist, dass man auf dem Concil beabsichtigte, eine Einigung mit den Griechen herbeizuführen, was bekanntlich ein schöner Traum war, und dass man — da ohnehin die Grösse der Anticipatio der Jahrpunkte nicht genau bekannt war — sich begnügte, annähernd das richtige Osterfest zwischen die alten Grenzen des 22. März und 25. April gebracht zu haben. Die zweite Bresche, welche er zu vertheidigen hat, ist die Auslassung eines Bissextus in je 300 Jahren, wie sie das Decret anordnet. Die Zahl 300 sei leichter dem Gedächtnisse einzuprägen als 304 oder 310, wie andere (Cusanus) gemeint haben, und was das Sonnenjahr anbelangt, so dürfe man ihm nicht mit den Pfeilen der Alphonsinischen Tafeln kommen; er werde da fünf Schützen aufstellen, an denen sie wirkungslos abprallen werden. Er meint hiemit die Jahresansätze des Ptolomäus, Albumasur, Grosseteste,[1] Sacro-Bosco[2] und des Calculus Graecorum. In Bezug auf letzteren beruft sich Zoestius auf den Metropoliten von Russland, Isidorus, der erklärt habe, Aequinoctium vernum falle derzeit auf den 14. März. Auch sei es nothwendig, das Aequinoctium möglichst spät zu setzen mit Rücksicht auf die östlich wohnenden Völker.

Nachdem uns Zoestius noch sagt, dass er für die Osterfeste von 1441 an auf 532 Jahre eine Tafel aufgestellt habe, schliesst er mit einer Anpreisung der nun glücklich zu Stande

[1] Grosseteste hat offenbar nur dem Ptolomäus bei seinem Ansatze der Anticipatio gefolgt.

[2] Vergl. pag. 298. Anm. 2.

gebrachten Reform den Tractat ab. Sowie später Clavius seinem Werke über die Gregorianische Kalenderreform[1] die Bulle ‚Inter gravissimas' beifügte, so setzte auch Hermann Zoestius das unter seiner Beihülfe zu Stande gebrachte Decret seinem Tractate bei, und dadurch ist es auch in den Melker Codex übergegangen. Wie wir schon einmal den Schreiber desselben Antheil an der Sache nehmen sahen, so auch hier, denn er fügt dem Decrete die Worte bei: ‚hoc premissum decretum de correctione Kalendarii nec adhuc hoc tempore, cum a nativitate domini numeratur anno 1467, publicatum ac executioni traditum est'.

Zwischen dem Decrete und dem Tractate ist im Melker Codex eine tabula terminorum eingeschoben, die unmöglich Hermann's zweitem Tractate angehören kann. Die termini sind nämlich im Allgemeinen um 2—3 Tage zurückgerückt; ausserdem ist aber darauf Rücksicht genommen, dass Aequinoctium auf den 14. März fällt. Sie unterscheidet sich daher von der im Decrete Johann XXIII. nur in einem Falle: da jenes Aequinoctium am 12. März ansetzte, musste der terminus paschalis des numerus aureus XI schon am 13. März gesetzt werden, während er hier auf den 13. April, als der am weitesten hinausgerückte terminus, geschoben werden muss. Wenn daher die Tabelle nicht Hermann's zweitem Tractate angehören kann — sie berücksichtigt ja nicht die Auslassung von 7 Tagen — so entspricht sie doch ganz seinen Ansichten über den damaligen Stand der Fehler, so dass sich auch alle Beispiele, welche er über falsche Ansätze gibt, durch sie erklären lassen.[2]

---

[1] Explicatio calendarii Romani. Rom 1603.

[2] In dem Melker Codex finden sich pag. 39—43 Notizen vom Jahre 1456 über die Fehler des Kalenders. Dieselben sind zum Theil dem Pière d'Ailly (oder Roger Bacon), zum Theil dem Johann von Muris entlehnt und enthalten durchaus keine vollständige und zusammenhängende Darlegung der Fehler. Nur in dem Punkte der Correctur des Sonnenjahres ist der Verfasser originell. Dem Ansatze des Alphons folgend, setzt er die Anticipatio der Jahrpunkte in 134 Jahren zu 1 Tag an. Da er nun von einer plötzlichen Weglassung von 10 Tagen — so viel sei zur Correctur des Sonnenjahres nöthig — Verwirrung besorgt, so schlägt er vor, man solle in weniger als 134 Jahren, also etwa alle 120 oder 100 Jahre einen bissextus auslassen, und rechnet nun aus, in wie viel Jahren dann der Stand des Kalenders zur Zeit des Nicänischen Concils oder

V. Die Kalender des ausgehenden 14. und des 15. Jahrhunderts.

Auf dem Baseler Concil war bei der Einbringung der Petition um Kalenderverbesserung geklagt worden, dass sich schon viele Christen ihre Kalender der Wahrheit gemäss eingerichtet hätten. Wir werden uns nun mit denselben zu beschäftigen haben. Diese Kalender sollten den praktischen Bedürfnissen der Astronomen und noch mehr der Astrologen und Mediciner, denen der kirchliche Kalender nicht mehr Rechnung trug, entsprechen, und da kam es vor Allem darauf an, zu ermöglichen, die richtigen Neumonde bestimmen zu können. So theilen sich denn von nun an die Kalender in zwei Gruppen; die eine — die Kalendarien — folgt den alt hergebrachten Vorbildern und dient kirchlichen Zwecken, findet sich daher meist in Missalen und Brevieren; die andere dagegen ist zerstreut in astrologischen und medicinischen Tractaten,[1] aber auch in mathematischen Arbeiten, denn es fordert die Billigkeit, zu sagen, dass solche Kalender — schon zu Anfang ihres Auftretens — auch aus dem Drange, der Wissenschaft zu dienen, hervorgingen; so der später zu besprechende Kalender von Speier.

1. Schon bei Robert Grosseteste haben wir den Versuch gesehen, den Kalender in Bezug auf die lunaren Erscheinungen zu corrigiren, und schon er hat die Einrichtungen, die uns zu beschäftigen haben werden, grösstentheils dazu verwendet. Da an jener Stelle die Vorlage fehlte und Robert's Kalender noch ganz vereinzelt dagestanden haben wird, so behielt ich mir vor, die ausführliche Besprechung erst an dieser Stelle zu geben, wo eine grössere Anzahl von Originalen zu Gebote stand

der Geburt Christi wieder hergestellt werden würde. Natürlich kommt er bei diesen Rechnungsexempeln — anders kann man dies doch nicht nennen — hoch in die Tausende von Jahren. Das Jahr der Abfassung dieses originellen Vorschlags ergibt sich aus der Notiz: ‚sed jam nostro tempore, scilicet anno domini 1456 currente bissextili, aequinoctium vernale est 11. die Martii'.

[1] Ein sprechendes Beispiel für die Zwecke, welchen diese Kalender dienen mussten, ist mir der Codex Vindob. 5327, in dem sich mitten unter dem blühendsten Unsinn der Geomantie der Kalender des Johannes de Gamundia findet.

und wo diese Erscheinung in ihrer weiteren Entwicklung dargestellt werden kann.

Die Mondkalender beruhen auf dem Gedanken, dass ein neunzehnjähriger Cyclus absolut zur Bestimmung der Neumondstage nicht passt, sondern dass erst nach 76 Jahren annähernd die Neumonde wieder zu denselben Stunden derselben Monatstage wiederkehren. Alle haben auch die cyclische Berechnung in so fern über Bord geworfen, als sie nicht mehr nach alternirenden hohlen und vollen und embolistischen Monaten weiterzählend die Neumonde bestimmen, sondern entweder nach der mittleren Dauer des synodischen Mondmonats zu 29 T. 12 St. 44 M. 3 S. oder nach astronomischen Tafeln dieselben berechnen; dagegen behielten sie von derselben die Art und Weise bei, wie die Neumondstage im Kalender bezeichnet wurden; sie schreiben also zu jenen Tagen, auf welche sie bei ihrer Zählung oder Rechnung gelangen, den numerus aureus des laufenden Jahres ein.

Nehmen wir als Ausgangspunkt eines grossen sechsundsiebzigjährigen Cyclus einen neunzehnjährigen Cyclus, dessen zweites Jahr bissextil ist, so hat dieses 5 Schaltjahre (nämlich das 2. 6. 10. 14. 18.) und hat somit eine Tagessumme von 6940 Tagen. Die 235 Mondmonate, die in den 19 Jahren enthalten sind, betragen 6939 T. 16 St. 32 M., somit überwiegen die 19 solaren Jahre um 7 St. 28 M. die 235 Mondumläufe. Zählt man also von dem 235. Neumond, d. i. dem December-Neumond des num. aur. XIX, um 1 mittleren Mondmonat weiter, so wird der erste Neumond des neuen (2.) neunzehnjährigen Cyclus um 7 St. 28 M. früher eintreten, als der ihm entsprechende Neumond des ersten Cyclus, welcher der Ausgangspunkt der Zählung war, und demgemäss werden sich alle Neumonde des zweiten Cyclus um 7 St. 28 M. früher stellen, als die ihnen entsprechenden des ersten. Auch dieser zweite Cyclus hat 5 Schaltjahre (das 3. 7. 11. 15. 19.), es werden daher nach Ablaufzeit desselben sich die Neumonde des dritten Cyclus gegenüber seinen wieder um 7 St. 28 M. früher stellen. Der dritte Cyclus dagegen hat nur 4 bissexti (im 4. 8. 12. 16. Jahre) enthält daher nur 6939 Tage. Somit überwiegen die 235 Mondumläufe dieselben um 16 St. 32 M. Die Folge davon ist, dass die Neumonde des 4. Cyclus um 16 St. 32 M. später

eintreten als die des abgelaufenen dritten. Dieser vierte Cyclus endlich umfasst wieder 6940 Tage (es sind das 1. 5. 9. 13. 17. Jahr bissextil), daher würden nach Ablauf des grossen sechsundsiebzigjährigen Cyclus bei Weiterzählung die Neumonde wieder um 7 St. 28 M. früher eintreten. Aber wir sind da schon am Ende des Cyclus und damit auch am Ende der Gültigkeit des Kalenders angelangt. Denn die Neumonde eines zweiten sechsundsiebzigjährigen Cyclus würden nicht zu denselben Stunden und Minuten als im abgelaufenen eintreten, sondern wollte man den Kalender für ihn benützen, so beginge man einen Fehler von 5 St. 52 M., denn dreimal überwiegen die Sonnenjahre um 7 St. 28 M., also im Ganzen um 22 St. 24 M., die Mondumläufe, einmal letztere die Sonnenjahre um 16 St. 32 M.; somit sind 76 solare Jahre um 5 St. 52 M. länger als die in ihnen enthaltenen 940 Mondumläufe.

Ein zweiter Punkt, in dem sich diese Kalender von den alten Kalendarien unterscheiden, ist der, dass man auf die Lage des Ortes, an dem man den Kalender abfasste, Rücksicht nahm; also eine directe Beobachtung eines Neumondes machte, und von dieser aus die mittleren Monate weiterzählte. So kam es dahin, dass man sehr oft diesen Kalendern nur locale Gültigkeit beimass. So steht in einem 1405 zu Feldkirch abgefassten Kalender:[1] ‚es ist zu wissen, dass dieser Kalender gesatzt ist mit aller Rechnunge off die stat der lenge zu Feldkirch, vnd die selbe ist orient neher den Paris vmb 24 mynuten eyn stunde'.

Eine doppelte Einschränkung gegenüber der allgemeinen Gültigkeit des Julianischen Kalenders lag also in dieser ursprünglichen Einrichtung der Mondkalender; wir werden aber in der Folge sehen, dass diese allmälich wieder aufgehoben wurden.

Mit dem Wesen eines dergestalt eingerichteten Cyclus hängt es zusammen, dass sein Anfang nicht mit einem dem numerus aureus I entsprechenden Jahre zusammenfallen muss; man konnte mit dem Jahre der Zusammenstellung des Kalenders entweder von einer wirklichen Beobachtung ausgehen oder aus astronomischen Tafeln das Datum des ersten Neu-

[1] Beschrieben im Anzeiger f. Kunde deutscher Vorzeit. 1865 Sp. 258.

mondes herausheben, dort den laufenden numerus aureus einschreiben und weiterzählen, bis man nach 19 Jahren wieder zu demselben zurückkam und dann auf den zweiten Cyclus übersetzen musste. Dies muss natürlich ausdrücklich angeführt werden, und so erhalten wir dadurch die Abfassungszeit direct angegeben. Aber wenn dies auch nicht der Fall ist, sondern die Anfänge der neunzehnjährigen Cyclen mit dem numerus aureus I zusammenfallen, erhalten wir einen Anhaltspunkt, die Abfassungszeit annähernd bestimmen zu können.

So findet sich im Codex Vindob. 3872 fol. 173[a]— 178[b] ein solcher Mondkalender mit vorausgehenden Canones.[1] Der Kalender umfasst sechs Blätter, somit ist jedem Monat eine Seite gewidmet. Von links beginnend begegnen wir zuerst einer vierfach getheilten Columne mit der Ueberschrift: ‚quatuor cycli primationum mediarum'. Für jeden dieser vier Cyclen sind zwei Subcolumnen, von denen die eine den in Buchstaben von a—t ausgedrückten numerus aureus sammt der Stunde des Eintrittes der Conjunction, die andere Zeichen und Grad des Mondes enthält. Während im Julianischen Kalender zum 23. Jänner num. aur. I steht, findet er sich hier zum 19. Jänner + 20 Stunden. Wie schon die Aufschrift sagt, ist nach mittleren Mondmonaten weiter gezählt. Die bissextilen Jahre stellen sich nun folgendermassen in den vier Cyclen:

Im ersten Cyclus das 4. 8. 12. 16. Jahr
„ zweiten „ „ 1. 5. 9. 13. 17. Jahr
„ dritten „ „ 2. 6. 10. 14. 18. „
„ vierten „ „ 3. 7. 11. 15. 19. „

Dieses Verhältniss entspricht aber nur den sechsundsiebzigjährigen Zeiträumen von 1349—1425 und 1425—1502. Da nun der Schluss erlaubt ist, dass es nur in einem ersten neunzehnjährigen Cyclus dieser zwei sechsundsiebzigjährigen Sinn hatte, gerade diese Stellung der bissextilen Jahre zu nehmen, so

[1] Dieselben enthalten wohl nichts über die Fehler des Kalenders, aber folgende bemerkenswerthe Stelle: quamvis nonnulla Kalendaria ad diversa loca scripta sunt, nullum tamen ad Spirensem civitatem vidi compilatum . . . . . sic serviens ad laudem beatissimae matris et virginis Mariae et honorem honorabilium virorum dominorum decani et capituli tociusque ecclesiae Spirensis Kalendarium ad meridianum et orizontem ejusdem civitatis paravi.

müssen wir die Abfassungszeit des Kalenders entweder zwischen 1349—1368 oder 1425—1444 setzen.

Für die erstere Zeit spricht folgender Umstand: Mit dem Kalender zusammen bilden im Codex ein Ganzes die Alphonsinischen Canones und Tafeln. Nun sind die ersteren 1366 geschrieben, und dieselbe Hand hat auch die Tafeln geschrieben,[1] während der Kalender von einer anderen Hand herrührt. Während letzterer in Speier entstanden ist und wohl auch dort geschrieben sein wird, scheinen erstere in Sachsen entstanden zu sein, da sie für Erfurt und Magdeburg die Reductionszahlen bei den Tafeln angeben. 1386 aber müssen beide Theile schon in Oesterreich gewesen sein, denn eine und dieselbe Hand trug für dieses Jahr astronomische Beobachtungen ein, die auf Wien Bezug haben. Der Kalender ist also zwischen 1349 und 1368 abgefasst; es ist nicht nothwendig, anzunehmen, dass dies gerade im Jahre 1349 geschehen ist; man konnte die Beschaffenheit des laufenden Cyclus berücksichtigen und ihn der Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit halber zurück bis zu seinem Anfang construiren.

Zu Anfang des 15. Jahrhunderts müssen sich diese Kalender gehäuft haben, doch haben wir spärliche Kunde von ihnen. So finden sich im Codex Vindob. 4781 saec. XV. fol. 1—27 zwei derartige Kalender. Von deutschen berichtet Franz Roth über den schon angeführten Kalender von Feldkirch, wobei leider über die uns hier beschäftigende Frage wenig Aufschluss zu erhalten ist. Dasselbe gilt von Chmel's Bericht[2] über einen deutschen Kalender zu St. Florian v. J. 1416, als dessen Verfasser er den Johannes de Gamundia vermuthet; ob mit Recht lässt sich eben aus der kurzen Beschreibung nicht entnehmen. Er unterscheidet sich von den übrigen dadurch, dass er nicht vier Cyclen gibt, sondern durch eine Tabelle die Differenzen der Neumondstellungen angibt. Das interessante Stück ist inzwischen dem Stifte St. Florian abhanden gekommen.[3]

[1] Fol. 142b: explicunt canones illustri regis Alphonsi anno domini 1366. 5. Idus Januarii.

[2] Wiener Jahrbücher. 1828 Anzeigeblatt pag. 29.

[3] Der von Grotefend (Handbuch der hist. Chronologie pag. 47 citirte Mondkalender bei Bachmann über Archive pag. 137 u. ff.) gehört nicht

2. Bisher hatten wir nicht Gelegenheit, der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gegründeten Universitäten in Deutschland zu gedenken. Manche Männer, die in den Kreis der Betrachtung hereingezogen wurden, hatten ihre Bildung in Paris erlangt — wie Sacro-Bosco, Grosseteste und Pière d'Ailly — andere hatten sich in der Klosterzelle gebildet. Unter den deutschen Universitäten, die im ersten Jahrhundert ihres Bestehens auch den mathematischen Wissenschaften sich zuwandten, ist vor Allen die Hochschule zu Wien zu nennen. Nachdem bereits Heinrich von Langenstein das Studium der Astronomie und Mathematik hier eingeführt hatte [1] ist als Begründer einer Wiener Schule zu nennen Johannes de Gamundia. [2]

Ueber seine Herkunft wurde lange gestritten; die einen behaupteten, er sei zu Schwäbisch Gmündt, die anderen er sei zu Gmunden am Traunsee geboren. Aschbach hat sich gestützt auf die Facultätsacten und sein Testament für letzteres entschieden. In den Handschriften der hiesigen Hofbibliothek führt Johannes sehr verschiedene Namen. Meist heisst er Joh. de Gamundia, welcher Name in gleichzeitigen Urkunden für beide Orte vorkommt; aber auch de Gmunden (Cod. 5412. 5303), Gmůndis (Cod. 3695), Gmund (Cod. 5418), Gmůnd (Cod. 3784. 3619), Gmünd (Cod. 3909.) Seine Enkelschüler Tannstetter [3] und Andreas Perlach [4] nennen ihn Johannes

in diese Reihe, denn er hat nur rectificirte numeri aurei, ist aber sonst ganz analog dem Julianischen Kalender; ausserdem ist er erst nach 1471 geschrieben, zu einer Zeit, wo man bereits weitere Fortschritte gemacht hatte.

[1] Aschbach Geschichte der Wiener Universität, pag. 366 u. ff.

[2] Vergl. Aschbach. 455 u. ff. — Khautz Versuch einer Geschichte der österreichischen Gelehrten. (Frankfurt und Leipzig 1755) pag. 30. — Mädler. II. 119 — und die später anzuführenden Notizen über seinen Kalender.

[3] Viri Mathematici, quos inclytum Vienense gymnasium ordine celebres habuit, in der Vorrede zu den Tabulae Eclypsium Georgii Peurbachii. Wien 1514.

[4] Almanach novum super anno Christi salvatoris nostri 1518 ex tabulis doctissimi viri magistri Johannis de Gmunden. Wien 1517.

de Gmunden. Sicher ist, dass er nicht Schindel geheissen hat, wie ihn Schwandtner im Repertorium der mittelalterlichen Handschriften der Hofbibliothek nennt; es beruht dies offenbar auf einer Verwechslung mit dem etwas später lebenden Wiener Mathematiker Johannes Schindel, den Tannstetter [1] zugleich mit dem Probste Georg von Klosterneuburg anführt, und von dem sich zahlreiche Handschriften auf der Hofbibliothek befinden. Offenbar verderbt ist Riccioli's Johannes de Egmunda. [2] In den vor Kurzem aufgefundenen Matrikelbüchern der Universität findet sich zum Jahre 1400 als immatriculirt ein Johannes Sartor de Gmunden in der österreichischen Nation eingetragen; da unser Johannes im Jahre 1406 das Magisterium erwarb, so könnte er mit diesem Johannes Sartor identisch sein.

Johannes de Gamundia geboren um 1380 hat auf der Wiener Universität eine grosse Rolle gespielt; zugleich mit Thomas von Haselbach leitete er den neuen Universitätsbau, mehrmals bekleidete er das Decanat und das Vicekanzler-Amt. Ein grosses Verdienst erwarb er sich um die Hochschule, als er durch eine Schenkung den Grund zur Bibliothek der artistischen Facultät legte. Als Domherr zu St. Stephan und Pfarrer von Laa starb er im Jahre 1442. Er ist aber auch bedeutsam in der Geschichte der Wissenschaft und in der Culturgeschichte, als Lehrer des Vaters der neueren Astronomie Georgs Purbachius und als Verfasser des ersten gedruckten Kalenders.

Der Kalender Johanns ist uns zweifach übermittelt — handschriftlich und im Wiederabdruck des Original-Holzstockes. — Da der gedruckte Kalender auf Grund des handschriftlichen angelegt wurde, so wird zuerst von letzterem zu handeln sein.

a. Der handschriftliche Kalender scheint im 15. Jahrhundert sehr verbreitet gewesen zu sein, denn ich weise ihn in folgenden Handschriften nach.

1. Cod. Vindob. 2240 saec. XV. alter Universitätscodex.

---

[1] A. a. O. nach Johannes de Gamundia.

[2] Chronicon duplex. Einl. zum Almagestum novum I. XXXVIII.

2. Die Mondseer (jetzt Wiener) Codices 3619, 3695, 3784, 3909,[1] 5501.[2]

3. Die Florianer Codices 308. 569.[3]

4. Cod. lat. Monacensis 3537.

5. Der pag. 355 Anmerkung 1 angeführte Cod. Vindob. 5327.

6. Codex der ehemaligen Windhagerischen Bibliothek zu Wien.[4]

Ich lege bei der folgenden Besprechung den Cod. Vindob. 2240 zu Grunde, nicht nur deshalb, weil er das vollständigste und geordnetste Exemplar ist, sondern auch, weil ich in ihm im beschränkten Sinne den Originalcodex erblicke. Johann hatte nämlich seine sämmtlichen Bücher der von ihm gegründeten Bibliothek der artistischen Facultät testamentarisch vermacht, und noch zu Tannstetters Zeiten befanden sich dieselben daselbst. Ausdrücklich hebt Tannstetter das Kalendarium ‚quod multis sequentibus annis utile erat et jucundissimum' hervor. Nun ist der Codex 2440 der einzige unter den 7 angeführten Codices der Hofbibliothek — in der jetzt die Universitätshandschriften aufbewahrt werden — welcher früher der Univer-

[1] Ist beschrieben von Mathias Koch: Erfindung der Buchdruckerkunst. (Anhang), dem auch Aschbach seine Beschreibung entlehnt hat (a. a. O. 465. Anmerkung 3). Dieselbe ist im höchsten Grade mangelhaft; so wird die noch zu besprechende Mondtafel (d. i. der Mondkalender) als Constellation der Planeten zur Sonne für die Jahre 1439, 1459, 1477 und 1496 (den Anfängen der vier neunzehnjährigen Cyclen) erklärt. Auch lautet die Ueberschrift nicht Kalendarium Johannis de Gmunden, sondern Kalendarium Gmündt.

[2] Während die übrigen Codices in Mondsee entstanden zu sein scheinen, wurde dieser im Jahre 1453 dahin geschenkt; mehrere Daten im Festkalender weisen auf Salzburg hin.

[3] Beschrieben von Chmel. Wiener Jahrbücher 1828. Anzeigeblatt. 27.

[4] Dieser Codex scheint verloren gegangen zu sein. Die Windhagerische Bibliothek wurde der Hofbibliothek einverleibt, aber keines der sieben Exemplare derselben entspricht der Beschreibung, welche Khautz a. a. O. pag. 30 von dem Codex gibt. Dabei kommt namentlich das Explicit in Betracht: ‚hoc Kalendarium cum suis canonibus et tabulis compositum est Wiennae per Magistrum Joannem de Gmunden canonicum ecclesiae sancti Stephani ibidem et plebanum in Laa anno domini 1433 (1439) currente feria sexta prius Agathae anno 1472.' Bis zu: ‚feria sexta' stimmt allerdings dasselbe wörtlich mit dem Codex 2240 überein. Aus demselben Grunde kann weder in den Florianer Codices noch im Münchner Codex das Windhager'sche Exemplar vermuthet werden.

sität angehörte und er hat einen Einband, der entschieden dem 15. Jahrhundert angehört und in Wien entstanden sein wird, da als Vorsteckblätter zwei Wiener Urkunden aus den Jahren 13.. und 1400 dazu verwendet sind.

Der Kalender des Johannes de Gamundia nimmt die ersten zwanzig Blätter der Pergamenthandschrift in Quart ein. Er theilt sich in das eigentliche Kalendarium (fol. 1^{b}—13^{a}) und in Canones, die Erläuterungen und Tafeln enthalten.

Es ist sehr sauber und sorgfältig mit schwarzer, rother und blauer Tinte geschrieben. Jedem Monat sind zwei Seiten zugewiesen, so dass sie dem Beschauer als ein Ganzes erscheinen. Auf der rechts liegenden Seite finden sich neun Rubriken: 1. Monatstag. 2. Litterae feriarum. 3. Römisches Datum. 4. Feste. 5. Litterae signorum [1]. 6. Gradus solis. 7. Quantitas dierum. 8. Ortus solis. 9. Occasus solis. Am Rande sind ausser den Zeichen des Thierkreises auch die Jahrpunkte und die Claves terminorum verzeichnet. Im März und April sind vom 22. März bis 25. April in der Rubrik der Feste Buchstaben von b—u in schwarzer und von a—q in rother Tinte gegeben; — es sind dies die auf dem System der synodischen Lunarbuchstaben beruhenden litterae paschales oder l. tabularum.

Die Tafel enthält also Alles, was zur Festberechnung nothwendig war. Nur konnte auch hier schon der Widerspruch zwischen kirchlichen und astronomischen Ansätzen in die Augen fallen, wenn man zum 11. März Aequinoctium vernum und erst zum 22. den den ersten Ostertag anzeigenden Tabularbuchstaben eingetragen fand.

Auf der dem Beschauer links liegenden Seite befindet sich nun der verbesserte Mondkalender für einen sechsundsiebzigjährigen Cyclus; und zwar sind nicht blos die Neumonde sondern auch die Vollmonde gegeben, so dass jeder Cyclus sechs Columnen

[1] Es sind dies die periodischen Lunarbuchstaben 28 an der Zahl; um sie durch ein Alphabet wiedergeben zu können, erfand man für die drei letzten eigene Zeichen. Sie kommen schon in sehr alten Kalendern vor (vergl. Sickel, Lunarbuchstaben pag. 197) und spielen in den Mondkalendern eine grosse Rolle, da man durch sie bestimmen konnte, in welchem Zeichen sich der Mond befand, sobald man den Monatstag und den numerus aureus des Jahres kannte.

zugewiesen hat. (Numerus aureus. Stunde. Minute. Einmal den Neumond, einmal den Vollmond anzeigend.) Hier tritt nun der schon angedeutete Fall ein, dass der Anfang des Cyclus nicht mit dem numerus aureus I zusammenfällt. Denn das erste Jahr des ersten neunzehnjährigen Cyclus ist 1439 (num. aur. XV); somit geht der grosse sechsundsiebzigjährige bis 1515. Die Stellung der bissextilen Jahre ist so, dass im 3. Cyclus nur 4 Schaltjahre sind, daher stehen die Neumonde des 4. Cyclus denen des 3. um 16 Stunden 32 Minuten nach. Bei der Weiterzählung nach mittleren Mondmonaten kommt es nun öfter vor, dass zwei numeri aurei auf denselben Tag kommen, dann sind sie sammt den zu ihnen gehörigen Stunden und Minuten durch die die betreffende Rubrik begrenzenden Linien geschrieben.

Der Fortschritt im Kalender liegt nun darin, dass Johannes de Gamundia für seine längere Gültigkeit und Brauchbarkeit gesorgt hat. Wir haben gesehen, dass nach 76 Jahren die mittleren Neumonde um 5 St. 52 M. früher eintreten als die ihnen entsprechenden Erscheinungen des Sonnenjahres, und somit die Gültigkeit der Mondkalender erlischt. Johann stellt nun in den Canones eine Tabula continuationis conjunctionum et oppositionum auf, in der er für die vier sechsundsiebzigjährigen Cyclen von 1515—1819 die Anzahl von Stunden und Minuten gibt, welche von den im Kalender stehenden Zahlen abgezogen werden müssen. Nach 1515 konnte man daher auf folgende Weise eine Neu- oder Vollmondsbestimmung machen. Zunächst musste man bestimmen, in welchen der von 1515 an gezählten sechsundsiebzigjährigen Cyclen das laufende Jahr gehörte; für denselben erhielt man aus der Tabula die Reductionszahl. Nun berechnete man den numerus aureus des Jahres und ferner in welchen der vier neunzehnjährigen Cyclen innerhalb des grossen sechsundsiebzigjährigen es zu stehen kommt. Jetzt brauchte man nur in der Mondtafel den entsprechenden Cyclus und innerhalb desselben den numerus aureus aufzusuchen und von der dort gefundenen Angabe die Reductionszahl abzuziehen, um das gewünschte Resultat zu erhalten.

Ich habe schon gesagt, dass ich im beschränkten Sinne den Codex 2240 als den Originalcodex des Kalenders ansehe; diese Beschränkung wird mir durch den Umstand auferlegt, dass sich hie und da bei der Weiterzählung kleine Fehler ein-

geschlichen haben, die sich aber dann von selber wieder corrigiren. Dies setzt eine Vorlage voraus; ebenso werden manchmal die numeri aurei ohne Grund zwischen die Linien gestellt, als ob sie zu 1 Tag gehörten, und dies tritt in jedem Cyclus nur bei den numeri aurei ein, welche manchmal mit Recht — als zu einen Tag gehörig — durch die Linien gestellt sind. Diese unmotivirten Fälle finden sich aber auch vor den motivirten; es musste also das Auge gewöhnt sein, hie und da in gewissen Rubriken gewisse numeri aurei durch die Linien geschrieben zu sehen, um dies auch anticipirend eintreten lassen zu können. Der Codex kann also nicht der Entwurf des Kalenders sein; jedoch vermuthe ich aus den früher angegebenen Gründen, dass er das nach dem Entwurfe in's Reine geschriebene Exemplar des Johannes sei, welches nach dessen Tode in die Bibliothek der artistischen Facultät und in die spätere Universitätsbibliothek übergegangen ist.

Die dem Kalender folgenden 11 Canones, jeder mit ‚si vis scire' beginnend, verbreiten sich über den Gebrauch des Kalenders, erwähnen aber mit keinem Worte der Fehler der Osterfeier. Auch die Tabulae sind — mit Ausnahme der besprochenen tabula continuationis — von keiner Bedeutung.[1]

b. Der gedruckte Kalender: In der vom Hauptmann Derschau zu Nürnberg aufgefundenen Sammlung deutscher Originalholzplatten,[2] findet sich auch der Holzstock des Kalenders des Johannes de Gamundia. Er wurde nach demselben von R. Z. Becker,[3] von Falkenstein[4] und in der Zach'schen monatlichen Correspondenz[5] wieder abgedruckt.

Der Kalender besteht nur aus einem auf beiden Seiten bedruckten Blatte, jede Seite 6 Monate enthaltend. Eine all-

[1] Den übrigen Theil des Codex (fol. 21ª—89ᵇ) füllen die Tabulae anglicanae de motibus planetarum ad longitudinem Oxoniensem cum canone tabularum anni 1348 aus.

[2] Die Sammlung ging in den Besitz der R. Z. Becker'schen Erben zu Gotha über und befindet sich jetzt in Berlin.

[3] Sammlung altdeutscher Originalholzplatten. Gotha. 1804—1816. Lieferung II. A. 17.

[4] Geschichte der Buchdruckerkunst. pag. 53.

[5] Der Abdruck sammt einer Besprechung vom Staatsminister Lindenau findet sich in Band XVIII, pag. 583. Hierauf folgten im 19. Bande pag. 196 und 284 Aufsätze von Mollweide und Grotefend.

gemeine Ueberschrift fehlt, dagegen ist jeder Monat durch eine für ihn charakteristische Vignette bezeichnet. Am Kopfe jedes Monats findet sich dann Sonne und Mond und unter ihnen Länge von Tag und Nacht in vollen Stunden ausgedrückt, je um eins fallend und steigend. Dabei sind im April die Stundenzahl des Tages und die der Nacht miteinander verwechselt. Der Eintritt der Sonne in ein neues Zeichen wird durch eine entsprechende Vignette angezeigt. Jedem Monat sind nun 4 Columnen gewidmet: 1. numerus aureus; 2. litterae feriales; 3. Feste, welche im Gegensatz zum handschriftlichen Kalender sehr reichlich sind; 4. die periodischen Lunarbuchstaben. Die Autorschaft des Johannes de Gamundia erweist sich aus folgenden Worten, die am unteren Ende der Februar-Columne stehen: ‚hoc Magister Johannes de Gamundia'.

Es lag nahe, die Stellung der numeri aurei mit denen des handschriftlichen Kalenders zu vergleichen. Da stellte sich nun heraus, dass dieselbe — mit vier gleich zu besprechenden Ausnahmen — genau mit der Stellung der numeri aurei im zweiten die Jahre 1458—1477 umfassenden Cyclus übereinstimmt. Doch auch diese vier Ausnahmen sind nur scheinbar. In dem zweiten Cyclus des handschriftlichen Kalenders finden sich nämlich die numeri aurei XIII und II einerseits, IX und XVII andererseits im März und Mai zwischen die Linien gestellt; d. h. es soll angedeutet werden, dass sie auf den zwischen ihnen liegenden Tag fallen; nur im ersten Falle, also dem Märznovilunium der numeri aurei XIII und II ist dies wirklich der Fall, die drei anderen Male ist es fehlerhaft. Der gedruckte Kalender dagegen setzt diese numeri aurei zu zwei aufeinanderfolgenden Tagen, offenbar aus typographischen Rücksichten, denen doch auch noch Grotefend bei der Decemberlunation des num. aur. XIII Rechnung trägt.[1] So ist wohl der Schluss erlaubt, dass der Holzstock auf Grund des handschriftlichen Kalenders zwischen 1458 und 1477 geschnitten wurde, und zwar spricht die grössere Wahrschein-

[1] Grotefend, Tafel V. — Auch im Kalender des Regiomontanus ist diesen typographischen Rücksichten Rechnung getragen; aber dieser zeigt das jedesmal durch einen nach aufwärts oder nach abwärts gerichteten Haken an, je nachdem zu dem oberen oder unteren Tage die beiden numeri gehören.

lichkeit dafür, dass dies zu Anfang dieser Jahresreihe geschehen ist.

3. Johannes Regiomontanus. Johannes de Gamundia hatte das Glück in Georg von Peuerbach [1] einen Schüler zu besitzen, der in seiner nur achtunddreissigjährigen Lebenszeit Grossartiges geleistet hat und der Vater der neueren Astronomie geworden ist. Seine geistige Erbschaft trat dann der ihm durch Freundschaft innig verbundene Johannes Müller (Regiomontanus) an, mit dem wir uns eingehender beschäftigen müssen. [2]

Johannes Müller zu Königsberg in Franken im Juni 1436 geboren, kam, nachdem er als fünfzehnjähriger Jüngling sich zu Leipzig die nöthigen Kenntnisse in der Sphärik erworben hatte, nach Wien und wurde Purbach's eifriger Schüler. Fortan bildeten beide Männer ein Ganzes und so sollte Regiomontanus mit seinem Lehrer nach Italien gehen, wohin dieser durch den Cardinal Bessarion eingeladen worden war. Als 1461 der frühe Tod des Lehrers dies verhinderte, unternahm Regiomontanus mit Bessarion allein die Reise und benützte die Anwesenheit mehrerer Griechen im Gefolge des Cardinals, um Griechisch zu lernen. Schon Purbach hatte erkannt, dass die dem Arabischen entnommenen Uebersetzungen des Almagest sehr fehlerhaft seien; da er aber des Griechischen nicht mächtig war, musste er das System des Ptolomäus nach allen Seiten durcharbeiten, um die Fehler des vorliegenden Textes erkennen zu können.

Als nun Regiomontan sich die nöthige Kenntniss im Griechischen erworben hatte, ging er zu Rom daran, auf Grund der griechischen Handschriften und mit Herbeiziehung des Commentars von Theon eine taugliche Uebersetzung des Ptolomäischen Werkes vorzubereiten. Vorerst aber vollendete er den schon von Purbach begonnenen Auszug aus demselben, die Epitome in Almagestum Ptolomaei. [3]

[1] Vergl. Aschbach. 479 u. ff. Mädler II. 120.

[2] Gassendi Vita Georgii Peuerbachii et Joannis Mulleri Regiomontanis, Opera V. 459 u. ff. — Doppelmaier, Historische Nachrichten über die Nürnberger Mathematiker. Nürnberg 1750. pag. 1—23. Erhard, Geschichte des Wiederauflebens der Wissenschaften in Deutschland III. 497 Aschbach 537. Mädler II. 124. - Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom. VII. 587.

[3] Von der Epitome in Almagestum Ptolomaei erschien die erste Ausgabe 1496 zu Venedig. Die zweite in Cassel 1543.

Nach siebenjährigem Aufenthalte in Italien kehrte Regiomontan mit reichen gesammelten litterarischen Schätzen nach Deutschland zurück und nahm, nachdem er zwei Jahre im Dienste des Martinus Corvinus auf dessen Bibliothek gearbeitet hatte, seinen bleibenden Aufenthalt in Nürnberg. Hier ging er nun an die Herausgabe seiner Werke, vor Allem der von ihm vollendeten Theoriae planetarum novae des Georg Purbach. Dann folgten: ein Kalender, die Astronomia Marci Manlii und die Ephemeriden[1] von denen das erste — der Kalender — näher betrachtet werden muss.

Regiomontan's Kalender, von dessen zahlreichen Ausgaben ich später eine Uebersicht gebe, besteht aus dem eigentlichen Kalender und einem demselben erläuternden und erweiternden Computus. Jeder Monat nimmt — sowie im Kalender des Johannes de Gamundia — zwei Seiten ein von denen die rechtsliegende Datum, Feste, Ferialbuchstaben, Stellung von Sonne und Mond im Thierkreis, Länge von Tag und Nacht enthält. Links ist der Mondkalender. Derselbe unterscheidet sich wesentlich dadurch von seinen Vorgängern, dass er nicht nach mittleren Mondumläufen vorgeht, sondern astronomisch bestimmte Neu- und Vollmonde enthält. Er beseitigt somit auch den letzten Rest des cyclischen Wesens und lehnt sich nur mehr in so fern an die alte Form an, dass er zur grösseren Bequemlichkeit und wegen Raumersparniss die numeri aurei zur Bezeichnung der Neu- und Vollmondstage beibehält. Auch äusserlich zeigt sich dies, indem Regiomontan nicht mehr für 76 Jahre den Mondkalender aufstellt, sondern für 57 Jahre, nach deren Ablauf die Gültigkeit desselben ganz und gar aufhört. So ist denn für die Mondrechnung auf 57 Jahre gesorgt; er will aber auch seinen Angaben über die Stellung der Sonne längere und allgemeine Gültigkeit verschaffen. Regiomontan hatte die Stellung der Sonne im Thierkreise, sowie den Eintritt der Jahrpunkte für den Meridian von Nürnberg — seinen damaligen Wohnsitz — berechnet. Dies bedurfte nun einer doppelten Correctur: einmal in Bezug auf die verschiedene Lage der Orte. Regiomontan gibt daher eine Tabula Regionum,

[1] Joannis de monte regio Ephemerides astronomicae quae vulgo vocant Almanach etc. Nürnberg 1473 oder 1475. Für die Jahre 1475–1506.

in der er für 70 Städte Europas die Polhöhe und daneben Stunden und Minuten einschrieb, welche für dieselben von den im Kalender stehenden Angaben addirt oder subtrahirt werden müssen. Da ferner die Sonne nach Ablauf eines bürgerlichen Jahres an denselben Kalendertagen nicht dieselbe Stellung im Zodiacus einnimmt als im Vorjahre, so gibt er zweitens in der Tabula solis für die Jahre 1475—1534 die in Graden und Minuten ausgedrückten Reductionszahlen.

Somit gilt Regiomontan's Kalender für die lunaren Daten bis 1532, für die solaren bis 1534. Ausgangspunkt der Zählung ist ihm das Jahr 1475.

Am Schlusse kommt Regiomontanus auf die Fehler der Osterfeier zu sprechen. ‚Ich würde, sagte er, hiemit meinen Kalender beschliessen, wenn nicht noch ein Zweifel über die Feier des Osterfestes mir entgegentreten würde. Für diese Frage wird hoffentlich das gegenwärtige Werk von einigem Nutzen sein. Denn da es göttliches Gesetz ist, dass Ostern nach dem vierzehnten Tage (dem Vollmond) des ersten Monats gefeiert werden muss, so hängt offenbar die richtige Befolgung desselben von zwei Dingen ab; vom Frühlingsäquinoctium und vom Frühlingsvollmonde, welchen beiden in dem von der Kirche benützten römischen Kalender feste Plätze angewiesen sind. Weil aber die Art des Schaltens beim Sonnenjahre nicht ganz richtig ist, und weil die Neumonde in 76 Jahren etwa um 6 Stunden vorrücken, so wird — da zu unserer Zeit Aequinoctium vernum auf den 11. März fällt — jedes Mal, wenn zwischen dem 11. und 21. März ein Vollmond fällt, dieser der ursprünglichen Bestimmung gemäss — wenn auch im Widerspruche mit dem Computus des Abtes Dionysius Exiguus — der wahre Ostervollmond sein. Diejenigen also, welche wissen, dass jetzt Aequinoctium auf den 11. März fällt — was so ziemlich allgemein bekannt ist, diejenigen ferner, welche am Himmel oder aus Tafeln die Vollmonde bestimmen, und diejenigen, welche den Wortlaut des göttlichen Gesetzes kennen, alle diese werden sich wundern, warum denn wenn innerhalb dieser Tage ein Vollmond fällt — nicht am nächsten Sonntag Ostern gefeiert wird, sondern dasselbe auf Befehl der Kirche um 4 bis 5 Wochen verschoben wird. Daraus entstehen nun mancherlei Streitfragen, wie eine solche dem Cardinal Bessa-

rion zu Venedig und auch mir von gewissen Hebräern aufgeworfen wurde. Diese Zweideutigkeit scheint auch einst die Priester von Bremen verleitet zu haben, dass sie den Ostertag fast um 1 Monat früher ansetzten, als die übrigen Christen, worüber bis zum heutigen Tage über sie ein Witzwort besteht. Am meisten aber haben wir uns zu schämen über die verleumderischen Worte, welche uns immer wieder die hebräische Verstocktheit entgegenschleudert, indem sie uns stets zum Vorwurfe macht, dass wir nicht darauf bedacht sind, die einfachsten Regeln des göttlichen Gesetzes zu befolgen, und uns der Unwissenheit und Unbeständigkeit anklagt. Aus diesem Grunde lohnt es sich wohl der Mühe einige Jahre im Voraus zu bestimmen, in welchen der richtige Ansatz des Osterfestes von der alten Dionysischen Regel abweichen wird, auf dass man damit unvorhergesehen abgeschossene Pfeile des Spottes auffangen könne'.

Regiomontan gibt nun 30 derartige Fälle in einer Tabelle; sie umfassen den fünfundfünfzigjährigen Zeitraum von 1477 bis 1532, was wohl die Fehlerhaftigkeit der Osterregel grell beleuchten musste. Er setzt in derselben dem Pascha juxta usum ecclesiae gegenüber das Pascha juxta decreta patrum, welches er mit Hülfe der astronomisch bestimmten Aequinoctien und Vollmonde berechnet. In einer 4. Rubrik — die erste enthält die entsprechenden Jahre — gibt er dann die Differenz der beiden Ansätze, die bekanntlich zwischen 7, 28 und 35 Tagen wechselt.

Ueber die Mittel, den kirchlichen Kalender zu verbessern, spricht er sich hier nicht aus. Dies mag er gethan oder wenigstens zu thun beabsichtigt haben in seinem Werke: de instauratione Kalendarii ecclesiae, von dessen Druck wir keine Notiz haben, ja von dem wir nicht einmal wissen, ob es Regiomontan wirklich abgefasst hat.

Als Regiomontan seinen Wohnsitz in Nürnberg aufgeschlagen und mit den reichen Mitteln des Patriciers Walther eine eigene Druckerei eingerichtet hatte, druckte er um das Jahr 1473 ein Verzeichniss derjenigen Werke, welche er veröffentlichen wollte. Es führt den Titel: Haec opera fient in oppido Nurenberga Germaniae ductu Joannis de Monteregio.[1]

[1] Hain Repert. Nr. 13807.

Davon hat es dann Tannstetter[1] abgedruckt unter dem Titel: ‚Index operum Joannis de Monte regio, quem, dum in humanis erat, imprimi curavit, nunc secundario appresus' und Gassendi wiederholt.[2] Regiomontan theilt das Verzeichniss in Ausgaben fremder Autoren und in eigene Werke. Der erste Theil enthält eine stattliche Reihe von Schriftstellern des Alterthums und des Mittelalters[3] der zweite führt den Titel: ‚Opificis tentata, quae essent prodenda an non, pudor ingenuus et respublica literaria diu inter se discreptavere. Ratio audendum censuit'. Darunter sind das Kalendarium und die Ephemeriden bereits als vollendet bezeichnet,[4] in der weiteren Reihe findet sich dann: de instauratione Kalendarii ecclesiae.

Welche von diesen Werken von Regiomontan ausgeführt wurden, lässt sich nicht bestimmen; dies dürfte erst eine Untersuchung seines Nachlasses zeigen, der in Walther's Besitz überging und nach dessen Tode durch die Vermittlung Willibald Pirkheimer's vom Nürnberger Magistrate angekauft wurde. Dass das Werk de instauratione Kalendarii wirklich abgefasst wurde, veranlasst mich der Umstand anzunehmen, dass Stiborius und Tannstetter in ihren Propositionen über die Kalenderreform sich ausdrücklich darauf berufen, dass Regiomontan den Juden nachgewiesen habe, dass auch sie im Jahre 1503 Ostern falsch feiern werden, wovon im Kalender und in den Ephemeriden nichts enthalten ist.

Die Ausgaben des Kalenders.

Es sind dreierlei Arten zu unterscheiden:

1. Magister Johann von Kunsperk's teutscher Kalender. Holztafeldruck, beschrieben von Falkenstein (pag. 55), der ihn zu den grössten Seltenheiten rechnet. Er kennt nur Exemplare zu Dresden und München; aber auch die Wiener Hofbibliothek besitzt ein Exemplar, freilich verstümmelt, denn vom Kalender selbst sind nur der Jänner und eine Seite des

[1] Im Verzeichniss der Wiener Mathematiker.

[2] A. a. O. pag. 469 u. ff.

[3] Vergl. über diesen grossartigen Plan des Regiomontan, eine Sammlung der Astronomen des Alterthums und des Mittelalters herauszugeben, Aschbach pag. 551.

[4] Haec duo opera jam absoluta sunt.

Februar erhalten. Dagegen ist der Computus vollständig mit Ausnahme des Abschnittes über das Osterfest, welcher überhaupt in mehreren Ausgaben fehlt. Der Kalender endet mit den Worten: ‚also ist begriffen diss Kalenders nutz und tuglichkeit nach meinem slechtem tewtsche und chlainen vermugen'. Im Vergleich zu den nun folgenden lateinischen Kalendern ist diese Ausgabe eine selbstständige Redaction.

2. Die lateinischen Kalender:

a) Gedruckt von Regiomontan 1474 unter dem Titel: Kalendarium novum, quo promuntur conjunctiones verae atque oppositiones luminarium et eclipses eorum figuratae, loca luminarium vera quotidie, horarum tam aequinoctialium quam temporalium, discrimina duplici instrumento ad quasvis habitationes ac alia plurima scitu jucundissima. [1]

b) Gedruckt zu Venedig 1476 von den Druckern Bernhardus Pictor de Augusta, Petrus Jostlin de Langenzen und Erhard Ratdolt de Augusta. Von letzterem allein abermals aufgelegt in den Jahren 1489, 1492, 1496, 1499.

c) Neu herausgegeben zu Venedig im Jahre 1482 und wiederholt in den Jahren 1483 und 1485. [2]

3. Die Uebersetzungen:

a) Deutsche Uebersetzung der Ausgabe b. Venedig 1478.

b) Italienische Uebersetzung der Ausgabe b. Venedig 1476. [3]

c) Deutsche Uebersetzung gedruckt durch Erhard Ratdolt von Augsburg in den Jahren 1489 und 1496.

Alle diese Kalender enthalten sich gänzlich der Astronomie. Jedoch scheint frühzeitig mit dem Namen des grossen Mannes Missbrauch getrieben worden zu sein; denn Mädler [4] führt zwei auf der Göttinger Bibliothek befindliche Kalender an, die den Namen des ‚maister Künigsberger' tragen und voll astrologischen Unsinns sind. Manches in Mädler's Beschreibung passt nun allerdings zu den echten Kalendern und es ist ja möglich, dass auf Grund derselben derartige dem Geschmacke

[1] Bei der vorausgehenden Besprechung habe ich diese Ausgabe zu Grunde gelegt.

[2] Beschrieben bei Kästner Geschichte der Mathematik. II. 529.

[3] Beide haben gleiches Format und gleiche Lettern wie die lateinische Ausgabe.

[4] A. a. O. pag. 131. u. ff.

der Zeit angepasste Machwerke in die Welt versendet wurden. Ein noch schlagenderes Beispiel als die Kalender zu Göttingen bietet ein Kalender der Wiener Universitätsbibliothek: Kalendarium Johannis Künigspergers new avsgegangen zu Strassburg bei Jakob Cammerlanden gedruckt anno 1534, indem derselbe mit Ausnahme des kurz gehaltenen Kalenders (ohne Monddtafeln) nur astrologischen und medicinischen Inhalt der schlimmsten Sorte hat. Hätte Mädler eine der echten Ausgaben gesehen, so wäre es ihm noch leichter geworden, Regiomontan gegen die Angriffe des Franzosen Delambre [1] in Schutz zu nehmen.

Regiomontan's Kalender hat das Muster abgegeben für Alle, welche im Laufe seines Jahrhunderts gedruckt wurden, und diese sind ziemlich zahlreich. Bestimmt datirte Kalender weise ich folgende nach:

1474 und 1478 durch Johann Zainer in Ulm (Hain. 9727, 9729)

1487 durch Sensenschmied in Bamberg. (Hain. 9741)

1490 zu Krakau (das erste in Polen gedruckte Buch) (Hain. 4259)

1483 zu Augsburg (Hain. 9735 und 9756).

Sehr interessant — wegen seiner reichen Ausstattung mit Holzschnitten auch in kunsthistorischer Hinsicht — ist der Compost et calendrier des bergiers zuerst 1493 herausgegeben, dann oft wiederholt und auch ins Englische und Holländische übersetzt. [2] Das Exemplar der Hofbibliothek (vom Jahre 1497) führt den Titel: ‚Cy est le compost et Kalendrier des bergiers, ou quels sont plusieurs nouuellets, comme ceulx, qui se verront pourront congnoistre. Et enseigne les iours, heures et minutes des nouvelles lunes et des eclipses de soleil et de lune. La science salutaire des bergiers, qui chascun doit savoir'. Der Kalender ist auf zwei neunzehnjährige Cyclen, von 1497—1516 und 1516—1535, gestellt, und auch hier ist nicht nach mittleren Bewegungen weiter gezählt, sondern sind die astronomischen Neumonde gegeben.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts tauchen dann neben diesen, auf eine Reihe von Jahren berechneten Kalendern auch

[1] Histoire de l'astronomie de moyen-âge. pag. 288 u. ff.

[2] Vergl. Brunet Manuel du Libraire. II. 202 u. ff.

solche auf, die nur für ein Jahr gültig sind. So verfasste der Wiener Mathematiker Johannes Angelus[1] einen Almanach novum atque correctum ex propriis tabulis auf das Jahr 1510 und hierauf für 1512;[2] ebenso Andreas Perlach einen Kalender für das Jahr 1518.[3]

So sehen wir denn im Ausgange des 15. Jahrhunderts durch die Verbreitung der Buchdruckerkunst den kirchlichen Kalender allmälich aus dem praktischen Gebrauche verdrängt; er konnte in seiner starren Form einzig und allein noch zur Festberechnung dienen, deren Fehlerhaftigkeit nur in weiteren Kreisen bekannt wurde. Der Contrast zwischen kirchlicher und astronomischer Rechnung wurde immer greller und drängte so, die Kalenderverbesserung in Angriff zu nehmen.

Durch ein unglückliches Ereigniss aber wurde dieselbe abermals auf ein Jahrhundert hinausgeschoben. Pabst Sixtus IV. hatte den Regiomontan im Jahre 1476 nach Rom berufen, damit ihm dieser bei der Kalenderreform beihülflich sei.[4] Der Nürnberger Astronom nahm diesen ehrenvollen Antrag an, starb aber leider kurz nach seiner Ankunft in Rom am 6. Juli 1476. In welcher Weise Regiomontanus die Reform vornehmen wollte, wissen wir nicht; gewiss aber kann man sagen, dass von dem erleuchteten Sinne des grossen Mannes ein gutes Resultat erzielt worden wäre, und wahrlich — viel kleinlicher Hader wäre dann dem Reiche deutscher Nation erspart geblieben!

---

[1] Johannes Angelus geboren zu Aicha in Baiern, gestorben 29. September 1512 zu Wien. Er schrieb Ephemerides coelestium motuum usque ad annum 1500, gedruckt 1494 zu Wien. (Hain 1102) und Astrolabium planum in tabulis ascendens. Gedruckt Augsburg 1488 und Venedig 1494. (Hain. 1100 und 1101). Ausserdem führt Tannstetter (a. a. O.) an, er habe ein Werk: de correctione Kalendarii geschrieben. Ich kann dasselbe weder gedruckt noch handschriftlich nachweisen.

[2] Denis Wiener-Buchdruckergeschichte: pag. 79 und 305.

[3] Vergl. pag. 360. Anmerkung 4.

[4] Gassendi a. a. O. pag. 470: Sixtus etiam quartus ad eum (Regiomontanum) scripsit, ut ad sese accederet, decrevisse nimirum se, calendarii reformationem serio aggredi, ac reperiri neminem, cujus opera ac industria aeque ac ipsius posse adjutari.

VI. Das Lateranensische Concil.

Nach Regiomontan's Tode scheint Sixtus IV. den Gedanken der Kalenderreform wieder aufgegeben zu haben und erst Leo X. nahm denselben wieder auf. Das von seinem Vorgänger Julius II. im Jahre 1511 berufene Lateranensische Concil sollte darüber einen Beschluss fassen. Vorher aber forderte der Pabst mehrere Universitäten auf, Gutachten darüber abzugeben und wusste zugleich Kaiser Maximilian I. für die Sache zu gewinnen, der nun gleichfalls befahl, die betreffenden Gutachten nach Rom zu schicken. Am Concil selbst aber war Paulus von Middelburg[1] anwesend, der sich lebhaft für die Frage interessirte und ein umfangreiches Buch darüber dem Concil eingab.[2]

Schon an Julius II. hatte Paulus die Bitte gerichtet, die Reform vorzunehmen;[3] nun that er es wieder an Leo X. und schrieb ausserdem Mahnbriefe an Maximilian I. und an das Lateranensische Concil,[4] die er an die Spitze seines Werkes stellt.

[1] Vergl. Fabricius V. 641. Foppens Bibliotheca Belgica II. 944. Tiraboschi Storia d. lett. XXI. 123. - Paulus von Middelburg geboren 1455 studirte zu Löwen, wurde Canoniker von Middelburg und erhielt bald darauf einen Ruf nach Padua als Lehrer der Mathematik; seit 1494 bekleidete er die Würde eines Bischofs von Fossombrone, gestorben 1534. Als Bekämpfer der Astrologie erwies er sich durch sein 1523 zu Fossombrone gedrucktes Buch: Prognosticon, ostendens anno domini 1524 nullum neque universale neque particulare diluvium fore. Wir werden auf die Prophezeihung des Weltunterganges im Jahre 1524 bei Johannes Stöffler zu sprechen kommen.

[2] Das Werk führt den Titel: Paulina, sive de recta paschae celebratione et de die passionis domini nostri Jesu Christi. Forosempronii 1513 in zwei Theilen, von denen der erste dem ersten Theil des Titels entspricht.

[3] Paulus erwähnt dies in einem Briefe an seinen Gönner den Herzog Franciscus Maria de Urbino (Paulina b. IV. a.) und im Briefe an das Lateranensische Concil. Aus letzterem geht hervor, dass diese Arbeit vor 1511 fallen muss, denn Paulus erzählt, man habe ihm ‚damals' erwidert, die Kalenderverbesserung könne nur durch ein allgemeines Concil vorgenommen werden. Da damals keines versammelt gewesen sei, so habe er bewiesen, dass sie auch vom Pabste allein ausgeführt werden könne.

[4] Der Brief an das Concil ist auch abgedruckt in Mansi Supl. VI. pag. 462.

Dieses Werk geht nun weiter über den Rahmen der hier zu besprechenden Frage hinaus; denn es behandelt die ganze Geschichte des Osterfestes von der angeblichen Einsetzung desselben durch Christus bis zum gegenwärtigen Stand des Kalenders. Von den 14 Büchern der Paulina werden uns nur das 7. (über die Fehler des Kalenders), das 8. (über einen neuen von Paulus erfundenen Mondcyclus), das 9. (über die Verbesserung des Kalenders) und das 13. (über die Berechtigung derselben) zu beschäftigen haben.

Nachdem Paulus die Hauptfehler des Kalenders angeführt hat, geht er im Capitel II des 7. Buches in die Kritik einiger seiner Vorgänger ein, zunächst in die des Nicolaus Cusanus. Derselbe habe vorgeschlagen 10 Tage aus dem Kalender auszulassen, um die Jahrpunkte wieder auf den Stand des Nicänischen Concils zu bringen. Dies sei nun ganz überflüssig, denn der 21. März habe mit dem Osterfeste keinen weiteren Zusammenhang als den, dass gerade zur Zeit des Nicänischen Concils Aequinoctium vernum auf ihn fiel; da es jetzt nicht mehr an demselben eintrete, so falle dieser Zusammenhang von selber weg. Denn offenbar hänge doch das Osterfest vom Aequinoctium ab und nicht das Aequinoctium vom Osterfest. Da jetzt ersteres auf den 10. März falle, so müsse doch von diesem Tage Ostern abhängig gemacht werden. Zudem würde durch diese Auslassung von 10 Tagen grosse Verwirrung in die Zeitrechnung gebracht und dem Volke Aergerniss gegeben werden.[1] Nicht besser kommt ein Zeitgenosse des Paulus weg, von dem ihm während der Ausarbeitung der Paulina ein Tractat über die Kalenderverbesserung zugekommen war. Es ist der Cardinal von Sinegaglia — Marcus Vigerius — dessen Namen Paulus lieber verschweigen wollte, da sein Vorschlag ganz unbrauchbar sei. Es sollten nämlich nach des Vigerius Ansicht 14 Tage ausgelassen werden, um die Jahrpunkte wieder auf die VIII Kalenden zu bringen, wohin sie Plinius setzt und worauf sie nach dem Evangelium Johannis zur Zeit Christi gefallen sind. Nur müsse man — wirft Paulus ein — in derlei Dingen doch mehr dem Ptolomäus als dem Plinius glauben, und nach

[1] Zur Richtigstellung dieses Berichtes über den Cusanischen Vorschlag vergl. pag. 347.

ersterem sei es geradezu unmöglich, dass Christus, wenn er im Frühlingsäquinoctium incarnirt worden ist — im Wintersolstitium geboren worden sei, denn wenn Aequinoctium auf den 25. März — den Tag der Incarnatio — fällt, so tritt Solstitium hyemale am 23. December ein, während Christus nach der übereinstimmenden Ansicht der Kirchenväter am 25. December geboren worden ist. Dazu komme noch, dass es überhaupt ganz überflüssig sei, diese vier Feste auf die Jahrpunkte zu stellen, denn als unbewegliche Feste stehen sie in keinem inneren Zusammenhang mit ihnen. Ausserdem macht Paulus dem Vigerius zum Vorwurf, dass er die Dauer des tropischen Jahres ungenau angebe, indem er sie zu 365 T. 5 St. 46 M. ansetze; dies weiche von dem Alphonsinischen Ansatze um 3 Minuten ab; daher wäre auch nicht nach je 100 Jahren 1 Tag auszulassen — wie Vigerius vorschlage — sondern in je 134 Jahren.[1] Von der Nothwendigkeit, die numeri aurei des Kalenders zu corrigiren, scheine der Autor gar nichts zu wissen.

Hierauf wendet sich Paulus gegen Pière d'Ailly. Mit Recht erklärt er dessen Vorschlag, den arabischen dreissigjährigen Mondcyclus zur Bestimmung der Neumonde zu verwenden, als völlig unbrauchbar; denn die Araber hätten reine Mondjahre, beachteten also nicht im Mindesten das Aequinoctium vernum, das doch einer der beiden Factoren bei der Osterberechnung sei. Diese arabischen Mondjahre zu 354, eventuell 355 Tagen, könnten aber auf keine Weise dem Julianischen Sonnenjahre eingefügt werden, weil die Neumonde nach 30 Jahren allerdings wieder auf die gleichen Stunden, nicht aber auf die gleichen Monatstage fallen. Dagegen findet der Vorschlag Pière d'Ailly's in Bezug auf die Correctur des Sonnenjahres vollständig die Billigung des Paulus; nur müsse man bereits an seinen termini paschales eine Aenderung vornehmen, da inzwischen das Aequinoctium und die Neumonde wieder zurückgegangen seien; im num. aur.

[1] Vigerius folgte dem Ansatze des Albategni. — Mit der bestimmten Sprache, die Paulus hier führt, ist nicht recht vereinbar, dass er dem Copernicus den Auftrag gab, die Länge des tropischen Jahres — genauer als es bisher geschehen war — zu bestimmen. (Copernicus De revolutionibus orbium coelestium. Nürnberg 1543. Praefatio ad Paulum III.)

III nämlich, wo Pière d'Ailly den terminus auf den 10. April setzte, müsse er jetzt auf den 10. März gesetzt werden. [1]

Im dritten Capitel wendet sich Paulus gegen mehrere Fehler des Kalenders, die nicht von Anbeginn, selbst nicht in ihren Keimen, in demselben gewesen seien, sondern die erst neuere Computisten, vor Allem Petrus de Rivo, dessen Buch überdies noch durch den Druck verbreitet worden sei, in den Kalender hineingetragen hätten. [2]

Alle diese Fragen betreffen den Mondkalender. Paulus geht von der irrigen Voraussetzung aus, dass schon die Römer zur Zeit Julius Cäsars einen neunzehnjährigen Mondcyclus gehabt haben; ja er gibt uns ihren immerwährenden Kalender mit eingeschriebenen numeri aurei. Paulus eifert bei der folgenden Besprechung nicht gegen Neuerungen, sondern gegen die Ein-

[1] 10. April. Anticipatio der Neumonde: 9. April. Rechnet man um einen vollen Mondmonat zurück, gelangt man zum 10. März. Für Pière d'Ailly wäre auch der 11. März zum terminus nicht tauglich gewesen, da er erst zum 12. das Aequinoctium setzte.

[2] Petrus de Rivo geboren 1442 zu Alost in Flandern. Professor der Rhetorik zu Löwen, gestorben 1499. Paulus stand schon seit langer Zeit mit ihm in litterarischer Fehde. Paulus hatte nämlich an die Universität Löwen die Epistola apologetica ad doctores Louauenses de anno die et feria dominicae passionis gerichtet, welche 1484 und um 1488 von Ludwig Ravescot in Löwen gedruckt wurde. (Campbell 1362 und 1364.) Darauf gab Petrus de Rivo bei demselben Drucker die Responsio ad epistolam apologeticam heraus. (Campbell 1405.) Paulus schwieg darauf nicht und schickte dem Petrus zwischen 1488 und 1492 zwei Briefe, die in nicht sehr feinem Tone gehalten sind. (Paulina. II. Lib. VI.) Dies veranlasste Petrus in seinem dritten Tractate — sein ersteres Werk ist in zwei Tractate getheilt — Tractatus tercius operis, in quo solventur obiectiones et dubia, quae michi depost preposite sunt circa ea, que in duobus tractatibus precedentibus continentur 1492 bei Johannes de Westfalia. (Campbell 1406) auch seinerseits aus dem freundschaftlichen Tone, den er bisher gegen Paulus angeschlagen hatte, herauszutreten. Es frägt sich nun, welches dieser zwei Werke des Petrus von Rivo unter dem von Paulus an dieser Stelle bekämpften Buche gemeint sei. Während das zweite sich ausschliesslich mit der in Frage stehenden Passio Christi beschäftigt, bringt das erste auch das ‚Kalendarium Aegyptiorum secundum Bedam, cui annotatum est Kalendarium Romanum'. Nach Panzer (I. 517. 52) hätte Petrus dieses selbstständig herausgegeben und ausserdem noch ein Kalendarium abgefasst. (Panzer. 524. 115.) Campbell aber erklärt beide Drucke nur für Ausgaben des ersten Werkes. Somit kann Paulus nur dieses erste Werk des Petrus de Rivo im Auge haben.

richtungen des neunzehnjährigen Dionysisch-Bedaischen Cyclus überhaupt. Ihm schwebt stets der Alexandrinische Cyclus mit der Epoche am 1. Thot (28. August) und den angeblichen Sitzen der Embolismen am Ende des österlichen Jahres vor.[1] Da der Cyclus von den Alexandrinern übernommen sei, so dürfe man nach Paulus nichts weiter an demselben ändern, als dass man die Epoche vom 28. August auf den folgenden ersten Jänner verrücke. Und noch Dionysius habe dies beobachtet, indem er die Embolismen zwischen den ersten und 10. Tag des Monats Pharmuti, d. i. zwischen den 26. März und 5. April, setzte.[2] Paulus gibt uns nun die Anfangs- und Endpunkte der embolistischen Monate nach dem angeblichen Dionysischen Ansatze und stellt denen gegenüber die Sedes embolismorum, wie sie Petrus de Rivo in unbegreiflicher Unwissenheit über das ganze Jahr zerstreut habe. Sie sind folgende: 1. num. aur. III. 1. Jänner. 2. num. aur. VI. 2. September. 3. num. aur. VIII. 6. März. 4. num. aur. XI. 3. Jänner. 5. num. aur. XIV. 2. November. 6. num. aur. XVII. 1. September. 7. num. aur. XIX. 5. März.[3]

Petrus de Rivo gibt nun in seinem Kalendarium Aegyptiarum secundum Bedam allerdings die Reihe der embolistischen Jahre so, wie sie hier Paulus anführt. Aber er verzeichnet nicht die Sedes embolismorum und Paulus hat sie nur aus seinem Kalender construirt. Da ergibt sich nun Folgendes: der 3. und 7. Embolismus ist gleich dem angeblichen Alexandrinischen Ansatz, kommt daher nicht in Betracht. Von den übrigen stimmt der zweite und fünfte mit dem im ganzen Mittelalter gebräuchlichen Ansatz überein. Die drei übrigen Sedes embolismorum dagegen sind allerdings abweichend, jedoch nur in so fern, als Paulus den Petrus de Rivo den embolistischen Monat um 1 Monat später ansetzen lässt als Beda, so z. B.

---

[1] Vergl. darüber Sickel a. a. O. pag. 175.

[2] Schon Petavius: De doctrina temporum I. pag. 299. hat dies zurückgewiesen.

[3] Diese Cyclenzahlen sind gerechnet nach den nicht accommodirten österlichen Jahren. Correct müsste also geschrieben werden: annus cycli decemnovenalis VI oder num. aur. V.; a. c. d. XIV oder n. a. XIII.; a. c. d. XVII oder n. a. XVI. Im 1. 3. 4. 7. Embolismus ergibt sich kein Unterschied der Zählungen.

im ersten Embolismus statt nach dem Bedaischen Ansatz den Sedes embolismi am 2. December num. aur. II. (a. cycli decemn. III.) zu setzen, hier den vollen Januarmonat beginnen lässt und erst am 1. Jänner den embolistischen Monat setzt.[1] Ferner rügt es Paulus scharf, dass zum 2. December num. aur. II und XIII gesetzt werden, da es doch unmöglich sei, dass zwei Neumonde in verschiedenen Cyclenjahren auf denselben Monatstag fallen. Auch hier thut Paulus seinem Gegner Unrecht, denn es ist dies ganz correct.[2]

Im 8. und 9. Buche gibt Paulus seine Reformvorschläge. Es wurde schon gesagt, dass er von einer Zurückschiebung der Jahrpunkte nichts wissen wollte; demgemäss setzt er das Aequinoctium vernum für seine Zeit auf den 10. März fest. Er geht aber noch einen Schritt weiter als Pière d'Ailly und will auch von einer Fixirung derselben auf bestimmte Kalendertage nichts wissen. So müssten denn nach Paulus die Jahrpunkte immer weiter zurückrücken und er führt dies in der That durch; denn in der Ostertafel, die er am Schlusse seines Werkes gibt, sehen wir Ostern immer weiter und weiter in den März herabsteigen, so dass in den letzten Jahrzehnten des dritten Jahrtausend — seine Tafel geht von 1500—3000 — als seine äussersten Grenzen der 1. März und 7. April erscheinen. Paulus hält dieses Heruntersteigen für eine grosse Annehmlichkeit deshalb, weil die vierzigtägige Fasten dadurch auf immer kürzere Tage fiele, somit das Fasten weniger beschwerlich fallen würde. Er malt diess namentlich recht schön in dem schon angeführten Briefe an den Herzog von Urbino und dessen Gemahlin aus.

Paulus geht nun über auf die Correctur des numerus aureus, ‚qui diuturnitate temporis jam factus est plumbeus'. Das einfachste wäre nach seiner Ansicht, wenn man alle numeri aurei auf den 5. Tag (also um 4 Tage) im Kalender zurückstellen würde. Hiefür gibt er das ‚calendarium romanum, in quo omnes numeri cycli decemnovenalis anteriorati sunt ad diem quintum a loco quem prius obtinuerunt'. Dabei hat aber

[1] Auf diese Weise hat auch Campanus den 4. Embolismus abweichend gesetzt. Vergl. pag. 302.

[2] Vergl. Sickel a. a. O. pag. 191.

Paulus nicht den im ganzen Mittelalter gebräuchlichen kirchlichen Kalender zur Hand, sondern den angeblich Alexandrinischen mit dem Saltus lunae am 1. Juli und den Sedes embolismorum im März und April. Ausserdem will er die Mondmonate eingeschrieben wissen nach den ägyptischen Monaten; da nun diese andere Epochen als die römischen haben und ihre Tagessumme manchmal von der jener abweicht, so ergeben sich auch dadurch manche Differenzen in der Stellung der numeri aurei.[1]

Dieser Cyclus würde nun nach des Paulus Ansicht, allerdings für die Kirche genügen, nichts aber hindere sie, einen neuen aufzustellen; denn genau genommen stimme doch auch der Alexandrinische Cyclus nicht mit dem Himmel überein; es wäre somit gut, wenn sich die Kirche einmal auf eigene Füsse stellen würde und nicht die griechische Kirche, die schon lange von der Treue zu Christus abgefallen sei, in ihren Irrthümern nachahmte. Die Zeiten hatten sich seit dem Baseler Concil geändert!

So gibt denn Paulus im 9. Buche einen neuen Mondcyclus mit der Ueberschrift: ‚Novus lunae cyclus a deo optimo nobis insinuatus'. Es ist ihm ein Fingerzeig Gottes, dass im jüngst vergangenen Jubiläumsjahre 1500 die mittlere Conjunction von Sonne und Mond für den Meridian von Rom auf den Mittag des 1. Jänner gefallen ist; von hier aus beginnt er seinen Cyclus, schreibt abwechselnd dreissig- und neunundzwanzigtägige Mondmonate ein und bezeichnet nach gewöhnlicher Art die dadurch gewonnenen Neumonde mit den Zahlen des nun von 1500 an laufenden Cyclus.[2]

Der Hauptunterschied zwischen dem alten und diesem neuen Cyclus liegt darin, dass Paulus statt der 7 Embolismen nur 5 setzt und so den Saltus lunae entbehrlich macht. Er begründet dies auf folgende Weise: In 19 solaren Jahren (6939 T. 18 St.) sind 235 Mondumläufe enthalten; jeder derselben enthält 29 T. 12 St. 44 M. 3 S. 3 T. Lässt man die Minuten und deren Theile weg und zählt so nach abwechselnd

[1] Vergl. darüber Petavius a. a. O. pag. 299.

[2] Paulus setzt also zu 1500 Cyclus Jahr I, während es im neunzehnjährigen Cyclus die Stelle XIX einnimmt.

hohlen (29 T.) und vollen (30 T.) Monaten weiter, so vernachlässigt man in 19 Jahren 235 × 44 M. 3 S. 3 T. = 7 T. 4 St. 31 M. 57 S. Diese Zahl ist also in 19 Jahren einzuschalten. Nun werden bei den Schaltjahren die bissexti ebenso dem lunaren als dem solaren Jahre eingeschaltet, was in 19 Jahren 4 Tage 18 Stunden beträgt. Somit bleiben durch Embolismen zu schalten übrig 7 T. 4 St. 31 M. 57 S. — 4 T. 18 St. = 2 T. 10 St. 31 M. 57 S. Da bei jedem Embolismus 12 Stunden geschaltet werden, so genügen 5 embolistische Monate, denn durch dieselben wird schon um 1 St. 28 M. 3 S. zu viel geschaltet, was in 304 Jahren beiläufig 1 Tag ausmacht.[1]

Paulus thut sich nicht wenig darauf zu Gute, dass er die Zahl der Embolismen verringert und die Absurdität, etwas wegzunehmen, was man früher unnützerweise dazugegeben hat — womit er den saltus lunae meint — beseitigt zu haben. Dass er damit manche Vortheile des alten Cyclus, wie z. B. die Möglichkeit die Mondmonate nach den Kalendermonaten zu bezeichnen, beseitigt hat, liegt auf der Hand. Zu dem hat Paulus durch seinen Cyclus nicht um eine Minute den Fehler verringert, welche die Einpassung von 235 Mondmonaten in 19 Julianische Jahre nach sich zog. Die Sedes embolismorum setzt er an das Ende des Julianischen Jahres, consequent aber hätte er sie an das Ende des österlichen Jahres, also im März und April setzen müssen. Sie stellen sich folgendermassen: 1. annus cycli novi VI. 25. December. 2. a. c. n. VIII. 2. Jänner. 3. a. c. n. XI. 3. December. 4. a. c. n. XIV. 27. December 5. a. c. n. XIX. 2. December.

[1] 19 solare Jahre = 6939 T. 18 St. sollen gleich gemacht werden 235 Lunationen à 29 T. 12 St. 44 M. 3 S. 3 T.

Paulus setzt:

235 Monate à 29 T. 12 St. . .	=	6932 T. 12 St.
Schaltung durch die Bissexti .	=	4 „ 18 „
Schaltung durch 5 Embolismen	=	2 „ 12 „
Summe	=	6939 T. 18 St.

In Wirklichkeit dagegen stellt sich die Rechnung folgendermassen:

235 Monate à 29 T. 12 St.	=	6932 T. 12 St.
235 × Ueberschuss von 44 M. 3 S. 3 T.	=	7 T. 4 St. 31 M. 57 S.
Summe	=	6939 T. 16 St. 31 M. 57 S.

Ueberschuss der solaren Jahre, d. i. Fehler des Cyclus = 1 St. 28 M. 3 S.

Sollte es aber der Kirche unbequem sein, die Reihe des neunzehnjährigen Cyclus zu unterbrechen, so weiss Paulus hiefür ein Mittel in dem ‚Calendarium romanum cum cyclo novo reducto ad cyclum decemnovenalem ecclesiae'. Da 1500 numerus aureus XIX hat, so setzt er zum ersten Jänner 19 statt 1 und zählt von hier aus in der angegebenen Weise weiter.

Paulus gibt nun in den folgenden drei Büchern alle möglichen Mittel an die Hand, um auf Grund dieses Cyclus die richtigen Ostertage bestimmen zu können, so für eine lange Reihe von Jahren die Frühlingsconjunctionen, wobei als eine Neuerung anzuführen ist, dass er aus der Conjunction die Opposition nicht durch Addition von 13 — wie es die Kirche zu thun pflegte — sondern von 14 berechnet; ebenso gibt er die nach den Alphonsinischen Tafeln berechneten Frühlingsäquinoctien bis 3800.

Da auch sein Cyclus an dem Fehler des Ueberschusses der solaren Jahre über die lunaren krankt, so muss er die Neumonde immer nach 304 Jahren um 1 Tag im Kalender zurückrücken, was er ebenso wie das Zurückgehen der Aequinoctien durchführt. Das Dilemma, dass die Correctur des Sonnenjahres mit der des Mondkalenders sich nicht verträgt, vermag er eben nicht anders zu lösen als dadurch, dass er den Dingen ihren Lauf lässt, daher alle 134 Jahre die Aequinoctien und alle 304 Jahre die numeri aurei um 1 Tag zurückrückt. Dass dabei die Ordnung des Kirchenjahres fortwährenden Schwankungen unterworfen gewesen wäre, scheint Paulus nicht bedacht zu haben.

Im 13. Buche behandelt Paulus die Frage, ob denn überhaupt die bestehende Regel des Osterfestes und der mit ihr aufs engste zusammenhängende Kalender verbessert werden dürfe? Vor Allem bestreitet Paulus, dass die nun bestehende Osterregel von Christus oder den Aposteln eingesetzt worden sei; denn es sei erwiesen, dass einige derselben Ostern am jüdischen Pascha gefeiert haben. — Ferner sei zu bedenken, dass es Vieles gebe, für das kein unveränderliches Gesetz gegeben werden könne, wegen der Veränderlichkeit der Dinge. Denn darin unterscheide sich das jus naturale von dem jus legitimum, dass ersteres unveränderlich sei und allgemeine Gültigkeit habe, letzteres dagegen als von Menschen gemacht,

auch von Menschen geändert werden könne. Es sei geradezu Pflicht eines Fürsten, das Gesetz abzuändern, sobald es das Wohl des Staates verlangt; damit aber sei nicht gesagt, dass das frühere Gesetz an sich schlecht war, sondern die Nothwendigkeit der Abänderung ergebe sich aus der Veränderlichkeit der Dinge. So seien denn auch die Decrete und Kanones der Kirche doppelter Art; die einen beziehen sich auf göttliche Dinge und dürfen, da ihre Wurzeln in Gott und dem jus naturale liegen, nicht abgeändert werden, die andern aber beziehen sich auf das positive Gesetz und diese müssten den Zeitumständen angepasst werden. Die vorliegende Frage drehe sich daher darum, in welche Kategorie der Gesetze das über die Osterfeier gehöre. Diejenigen, welche es in die erste Kategorie setzen, beriefen sich auf den Exodus. Nun sei allerdings Ostern des alten Testamentes göttlichen Rechts gewesen und hätte die sinnbildliche Bedeutung der Verheissung Christi gehabt. Nun aber, da Christus erschienen sei, sei damit auch diese Vorbedeutung und mit ihr das göttliche Recht geschwunden.[1] Somit gehöre die Osterregel in die zweite Kategorie und der Einwand, dass allgemeine Concile und Päbste Decrete darüber erlassen hätten, sei leicht zu entkräften. Denn selbst wenn es wahr sei, dass das, was eine heilige Synode ausspreche, durch den heiligen Geist eingegeben sei, so beziehe sich dies nur auf das Gebiet des jus divinum seu naturale. Und was die Decrete der Päbste anbelange, so stünden sich doch alle Päbste gleich und somit könne unmöglich dem einen das Recht zugesprochen werden, seinen Nachfolgern anzubefehlen, die von ihm erlassenen Decrete zu befolgen. Ausserdem weise ja die Kirchengeschichte genug Beispiele von Abänderungen der Concils- und Pabstdecrete auf.

Paulus stellt hier Concil und Pabst als ebenbürtig neben einander, was durch die Zeitumstände vollständig erklärbar ist. Die Begründung, dass der Pabst allein ohne Zustimmung eines allgemeinen Concils Aenderungen im Kalender vornehmen könne, hat er schon früher behandelt, wie aus seinem Briefe an das Lateranensische Concil hervorgeht.[2]

[1] Vergl. damit die Apologie der Augsburger Confession, die auch ausdrücklich erklärt, die Osterregel als keinen Glaubensartikel ansehen zu wollen.

[2] Vergl. pag. 375. Anmerkung 3.

Hat so Paulus einmal dem Pabste die Befugniss eingeräumt, den Kalender abzuändern, so dehnt er im 14. Buche dieselbe im weitesten Massstabe aus. Er gesteht ihm das Recht zu, Ostern zum unbeweglichen Feste zu erklären, oder es nur vom Sonnenlaufe abhängig zu machen, d. h. einen bestimmten Sonntag für dasselbe auszuwählen. Paulus aber räth davon ab, da es sich nicht gezieme, das wieder anzunehmen, was bereits einmal zurückgewiesen wurde,[1] auch deshalb, weil so auf den Charfreitag eine Sonnenfinsterniss fallen könnte, was den Ungläubigen Veranlassung zum Spott geben würde. Endlich zieht er auch wieder das Fasten herbei, von dem er kein Freund gewesen zu sein scheint, und gibt zu bedenken, dass in Folge des Zurückweichens des Aequinoctium vernum Ostern immer mehr in den Sommer hineinkommen und dann das Fasten bei den langen Tagen immer beschwerlicher fallen würde.

So gibt denn Paulus schliesslich den Rath, dass Ostern nach den Decreten der Kirchenväter, jedoch mit Berücksichtigung der veränderten Umstände gehalten werde.

2. Die Mahnung des Paulus von Middelburg an Leo X. hatte Erfolg, denn der Pabst beschloss, die Kalenderreform in der zehnten Sitzung des Concils demselben vorzulegen und verständigte davon den Kaiser Maximilian mit der Bitte, Vorschläge in dieser Sache von Mathematikern Deutschlands an ihn gelangen zu lassen. Maximilian ging auf die Sache ein, und überschickte von Innsbruck aus den Brief des Pabstes nach Wien, Tübingen und Löwen mit dem Befehle, Vorschläge über die Kalenderverbesserung sobald als möglich an ihn oder direct an das Lateranensische Concil einzuschicken.[2] Der Brief des Kaisers an die Wiener Universität ist datirt vom 4. October 1514; die zehnte Sitzung aber sollte schon am 1. December

[1] Paulus spielt hier wohl auf die Secte der Montanisten an, welche Ostern unabhängig vom Frühlingsvollmond an einen bestimmten Sonntag ansetzten. Vergl. Piper Geschichte des Osterfestes nach der Gregorianischen Kalenderreform pag. 75 u. ff.

[2] a) Brief des Kaisers an die Wiener Mathematiker Stiborius und Tannstetter, dat. Innsbruck 4. Oct. 1514, abgedruckt in dem unten zu besprechenden Buche derselben. b) Johannes Stöffler (Kalendarium Romanum fol. 31[b]) erzählt, dass Briefe des Kaisers und des Pabstes dem Rector und den Räthen der Universität Tübingen aufgetragen hätten, Propositionen über die Kalenderverbesserung an das Concil einzuschicken.

dieses Jahres gehalten werden.[1] Es war daher für die Arbeit wenig Zeit und die mit ihr betrauten Männer mussten sich daher begnügen, nur ganz kurz gefasste Tractate zu übersenden. Der eine derselben ist uns noch in seiner ursprünglichen Form erhalten, während der andere, in ein umfangreiches Lehrgebäude der Chronologie verarbeitet, uns vorliegt.

a) Der Vorschlag der Wiener Mathematiker.

Die kurze Lehrthätigkeit des Georg von Peuerbach und des Regiomontan hatte auf die Wiener Schule befruchtend eingewirkt, denn wir kennen eine ganz stattliche Reihe von Mathematikern, die am Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Wien thätig waren.[2] Einer der bedeutendsten derselben war Georg Tannstetter (geboren zu Rein in Baiern, Doctor der Medicin und der freien Künste, Ordinarus an der Universität, deren Rectorat er im Jahre 1512/3 bekleidete, gestorben 1535), der sich schon durch die Herausgabe der Tabulae ecclypsium Georgii Peuerbachii ein grosses Verdienst erworben hatte. Ihm eng befreundet, wahrscheinlich als Lehrer, war Andreas Stiborius Doctor der Theologie und Canoniker von St. Stephan, der sich aber auch als Mathematiker hervorthat.[3]

Diese beiden Männer wurden nun vom Kaiser aufgefordert, ihre Ansichten über die Kalenderverbesserung niederzuschreiben. Sie thaten dies auch und schickten ihr ‚Consilium' zur gewünschten Frist an den Kaiser, der es dann nach Rom beförderte.[4]

---

[1] In der Ankündigungsbulle der Sessio X. vom 5. Mai 1514 ist die Kalenderreform nicht direct erwähnt, sondern nur von wichtigen zu fassenden Beschlüssen die Rede. Dass unter diesen auch die Kalenderreform war, erhellt aus dem Briefe des Kaisers.

[2] Wir lernen dieselbe kennen aus Tannstetter's schon oft angeführtem Buche.

[3] Tannstetter a. a. O. gibt ein Verzeichniss seiner Werke und seiner Bibliothek.

[4] Der Tractat führt den Titel: Andreae Stiborii Boii theologi et mathematici et Georgii Tannstetter Colimitii phisici et mathematici, super requisitionem sanctissimi Leonis papae X. et divi Maximiliani imperatoris pacifici felicissimi Augusti: De Romani Kalendarii Correctione Consilium in florentissimo studio Viennensi Austriae conscriptum et editum. Er findet sich handschriftlich im Cod. Vindob. 10358 fol. 113ª 120ᵇ. Es ist der Originalentwurf, denn zwei Hände haben daran gearbeitet, die eine den Context, die andere Noten, von denen einige in den Druck aufge-

Nach einer kurzen theologischen Einleitung gehen sie gleich auf ihre Vorschläge über. Sie wollen nicht mehr von den Fehlern des Kalenders reden, da dieselben schon sorgfältig untersucht worden sind von Johann von Muris, Petrus de Alliaco und Nicolaus Cusanus.[1] Sie halten es nun vor Allem für heilsam, wenn die Kirche bei der Verbesserung des Kalenders die wahren Bewegungen von Sonne und Mond zu Grunde legen würde und nicht die mittleren.

‚Denn was sind denn diese mittleren Bewegungen? Etwas Immaginäres und Eingebildetes, das von der Wahrheit oft genug abweicht! Die Nothwendigkeit hiezu erhellt auch daraus, dass nach den mittleren Bewegungen das Osterfest oft um 1 Monat zu spät gefeiert wird. Dies kann man klar ersehen aus den Schriften des grossen Regiomontanus,[2] der durch die Ostertafel am Ende seines Kalenders die Differenzen zwischen kirchlichen und wahren Ansätzen klar dargelegt hat. Sie erzählen nun, dass Regiomontanus für das Jahr 1503 den Juden nachgewiesen habe, dass auch sie manchmal bei Ansetzung ihres

nommen wurden, andere nicht. Er wurde hierauf — offenbar nach 1514 aber vor 1519 — zu Wien durch Johannes Singrenius gedruckt (Beschreibung bei Denis Wiener Buchdruckergeschichte pag. 316). Ausser dem Tractate findet sich darin eine Widmung an den Cardinal Mathäus von Gurk (Mathäus Lang von Wellenberg 1505—1519 Bischof von Gurk, dann Erzbischof von Salzburg), hierauf der schon angeführte Brief Maximilians und schliesslich die Empfangsbestätigung des Kaisers, gerichtet an den Rector und das Consistorium der Universität, dat. Innsbruck 16. December 1514; in derselben spricht er sich sehr anerkennend über die Arbeit der beiden Mathematiker aus und zeigt an, dass er dieselbe bereits nach Rom abgeschickt habe. Der Wortlaut des Briefes liesse vermuthen, dass auch die Universität ein Gutachten an den Kaiser überschickt habe; jedoch kann dies wegen der Kürze der Zeit nicht leicht angenommen werden. Vielleicht wurde die Arbeit vom Rector signirt oder mit einem gutheissenden Begleitschreiben an den Kaiser eingeschickt, wofür ich ein Analogon bei dem Gutachten des Dr. Paulus Fabricius über die Gregorianische Kalenderreform anführen kann. (Wiener H.-, H.- u. Staats-Archiv. Reichssachen i. sp. 1582—1584).

[1] Diese drei Tractate werden sie wohl aus dem Cod. 5266 gekannt haben.

[2] In der Widmung an den Bischof von Gurk sagen sie, dass, wenn ihnen aus ihrer Arbeit Ruhm erwachsen sollte, er nicht ihnen sondern dem Johann de Monte Regio gebühre, der Zierde der Wiener Universität und des gesammten Deutschlands; denn unter Allen, die über diesen Gegenstand geschrieben, habe er dafür die sichersten Grundlagen geliefert.

Pascha fehlen, eben weil sie die mittleren Bewegungen dabei zu Grunde legen.[1]
Die mittlere Oppositio war 1503 am 12. März 10 St. 18 M. 41 S.
Das mittlere Aequinoctium vern. am 13. März 4 St. 44 M.

Daher war für die Juden dieser Vollmond noch nicht geeignet, sondern erst der nächste, welcher fiel am 10 April 23 St. 2 M. 44 S.; daher feierten sie am 11. April ihr Pascha und die Christen am 16. April ihr Osterfest.

Nun war aber das wirkliche Aequinoctium am 11. März 0 St. 1 M.
Und die wahre Oppositio am 11. März 11 St. 10 M. 4 S.
} für den Meridian v. Wien.

Daher hätten die Juden am 12. und die Christen am 19. März das Fest feiern sollen.[2]

‚Aber nicht allein von der Wahrheit weicht die Kirche ab, sondern auch von der Nicänischen Osterregel, die sie doch zu halten vorgibt, natürlich, weil sie auf eine wunderbar rohe, ja unsinnige Weise bei der Bestimmung des Osterfestes vorgeht. Wenn dem abgeholfen werden soll, ist es vor Allem nothwendig, das Aequinoctium vernum auf einen bestimmten Tag zu fixiren, entweder auf den 10. März, wo es sich jetzt befindet, und dies wäre ohne Verwirrung des Volkes und der astronomischen Tafeln durchzuführen — oder auf den 25. März, seinen ursprünglichen Sitz, zu welchem Behufe dann 15 Tage aus dem Kalender ausgelassen werden müssen. Eben so nöthig wird es ferner sein — man möge nun den einen oder den andern Weg einschlagen — dass in je 134 Jahren 1 Bissextus ausgelassen werde‘.

In Bezug auf die Correctur des Mondkalenders halten sie es für das Beste, wenn die Kirche den neunzehnjährigen Cyclus ganz fallen liesse und die Neumonde nach astronomischen Tafeln

[1] Es ist dies die Stelle, aus welcher ich vermuthe, dass Regiomontan den Tractat: de instauratione Kalendarii ecclesiae wirklich abgefasst hat. Vergl. pag. 371.

[2] Die Stunden und ihre Theile sind zu den abgelaufenen Kalendertagen als Ueberschuss gesetzt. Daher Oppositio am 12. März 11 Uhr Vormittags lit. fer. A. Sonntagsbuchstabe von 1503 A, daher Ostern am 19. März. Im Kalender des Regiomontan ist wirklich zum Jahre 1503 Pascha juxta decreta patrum zu diesem Tage angesetzt.

bestimmen würde. Denn der Mondkalender könne nicht anders corrigirt werden, als durch Auslassung eines Tages in 304 Jahren, was sich aber durchaus nicht mit der Correctur des Sonnenjahres, auf die vor Allem Bedacht genommen werden müsse, vertrage. Es könnten doch leicht in einer Tafel auf 1500 Jahre die wahren Aequinoctien und Frühlingsvollmonde sammt den von ihnen abgeleiteten Ostertagen zusammengestellt und den bisher gebrauchten Kalendarien und Missalen zugleich mit einem Decrete Sr. Heiligkeit des Pabstes angehängt werden. Sollte jedoch die Liebe zu dem numerus aureus so sehr eingewurzelt sein, dass man nicht von ihm lassen könne, so solle derselbe ganz unverändert im Kalender belassen und die Neumonde nur durch Abziehen gewisser Zahlen von den im Kalender stehenden numeri aurei bestimmt werden.[1] Nochmals aber wiederholen sie ihre Ansicht, dass es der Kirche nichts fromme, den neunzehnjährigen Cyclus beizubehalten, da sie nie und nimmer durch ihn richtige Ansätze des Ostertages erzielen könne.

Schliesslich kommen sie auf die Verschiedenheit der Ortslagen zu sprechen, in Folge deren in den verschiedenen Ländern die Aequinoctien und Neumonde zu verschiedenen Stunden des Tages oder auch an verschiedenen Tagen eintreten. Da es nun unumstössliches Gesetz sei, dass das Osterfest von der gesammten Christenheit an einem und demselben Tage gefeiert werde, so sollten nach einem bestimmten Meridian, etwa nach dem von Jerusalem aber noch besser nach dem von Rom, die Aequinoctien und Frühlingsvollmonde bestimmt und als allgemein massgebend erklärt werden. Dies sei um so mehr zu betonen, da jetzt durch die besondere Gnade Gottes so viele Inseln und Länder entdeckt werden und das Christenthum bald den ganzen Erdkreis erfüllen wird. Sie führen nun ein Beispiel für die Möglichkeit einer verschiedenen Osterbestimmung an: Wenn in Catigara ‚dem Handelsplatze am Ende des indischen Meeres'[2] der nach dem Aequinoctium zunächstfallende Vollmond kurz nach Mitternacht des Sonntags, also

[1] Offenbar schwebt ihnen hier der numerus corrector des Johann von Muris vor. Vergl. pag. 320.

[2] Nach Ptolomäus. Es entspricht dem heutigen Kuangtscheu (Kanton).

in der ersten Stunde desselben eintritt, so tritt er in Lissabon bereits nach dem Mittag des Samstag ein; somit ist für Catigara der Ostertag 8 Tage später zu setzen als für Lissabon; wenn aber die Bewohner beider Städte ihn am selben Tage begehen, so essen die einen eine Woche hindurch Fleisch, wo sie fasten sollten, oder umgekehrt! Weil solche Fälle aber doch nur sehr selten eintreten, so habe sich die Kirche nicht weiter darum zu kümmern, und sie solle nur zur Vermeidung aller Streitigkeiten den Meridian von Rom für die ganze Christenheit als massgebend bezeichnen.

Mit einer Entschuldigung, dass sie wegen der Kürze der ihnen gegebenen Frist nicht mehr in die Sache eingehen konnten und einen Hinweis auf das Heranrücken einer neuen Zeit, in der sich die Wahrheit aller Orten hervordränge und so viele Bücher in bewundernswerther Schnelligkeit gedruckt und über den Erdkreis verbreitet werden, schliessen die Wiener Mathematiker ihren Tractat ab.

b) Johannes Stöffler.

Der andere Mathematiker Deutschlands, der an das Lateranensische Concil Vorschläge einschickte ist Johannes Stöffler, geboren zu Justingen in Schwaben 1452, von 1482 an Lehrer der Mathematik zu Tübingen, gestorben 1530 (nach anderen 1531) der Lehrer des Sebastian Münster und Philipp Melanchton.[1]

[1] Vergl. Riccioli Almagestum. XXIX. Weidler 340. Erchard. III. 517 u. ff., der auch ein Verzeichniss seiner Werke gibt. Boek Geschichte der Universität Tübingen pag. 45 u. ff. — Ich hebe von seinen Werken nur hervor: Almanach novum plurimis annis venturis. Ulm bei Josef Reger 1499. Es sind Ephemeriden für die Jahre 1499—1531. Eine Fortsetzung ist: Ephemeridum opus Jo. Stöffleri. Tübingen bei Huld Morhardt 1531 für die Jahre 1532—1552). Stöffler hatte durch sein erstes Werk grosses Unheil angerichtet. Indem er für den 11. Februar 1524 eine sogenannte grosse Conjunction sämmtlicher Planeten in dem Zeichen der Fische berechnete, verkündete er daraus eine allgemeine Ueberschwemmung und das Ende der Welt, und setzte dadurch ganz Europa in Schrecken. Tannstetter widerlegte diese Weissagung in dem an Erzherzog Ferdinand gerichteten Buche: Libellus consolatorius, quo opinionem jam dudum animis hominum ex quorumdam Astrologorum divinatione insidentem de futuro diluvio et multis aliis horrendis periculis XXIV. anni, a fundamento extirpare conatur. Wien bei J. Singrenius 1523 und gab auch noch im selben Jahre eine deutsche Ueber-

Die von Stöffler an das Concil eingeschickte Arbeit besitzen wir nicht; er scheint für dasselbe ebenfalls nur kurze Propositionen gemacht zu haben, denn in seinem gleich zu besprechenden Kalender gibt er hie und da den Wortlaut einer Propositio, der regelmässig mit den Worten eingeleitet wird: ‚ad sacrosanctum concilium Lateranense propositione illa sic scripsi'. Die Zählung der im Summarium propositionum (fol. 72[b]) gegebenen Propositionen stimmt mit den andern nicht überein.

Eine Begründung und Ausführung seiner Arbeit gab nun Stöffler in dem Kalendarium Romanum, das unter dem Titel: Kalendarium Romanum Magnum Caesareae majestati dicatum domino Johanne Stoefflero Justingensi mathematico autore in prächtiger Ausstattung im Jahre 1518 bei Jakob Köbel zu Oppenheim gedruckt wurde.[1]

Das Kalendarium gliedert sich in drei Theile: 1. in eine chronologische Abhandlung, die uns zu beschäftigen haben wird,[2] 2. in den Kalender mit den dazu gehörigen Tafeln, wobei auf den kirchlichen und den astronomischen Gebrauch Rücksicht genommen ist, und 3. in astronomische Tafeln.

---

setzung heraus (Denis 237 und 242). Es hatte sich über diesen Punkt eine ganze Litteratur entwickelt, an der wir auch Paulus von Middelburg theilnehmen sahen. Uebrigens wurde diese Prophezeihung auch dem Regiomontan zugeschrieben, wie aus dem Briefe eines ungenannten Mönches von Cambridge: de misero statu ecclesiae vom Jahre 1521 hervorgeht. (Der Brief ist abgedruckt bei Ed. Brown: Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum London 1690. pag. 637.) Da Regiomontan's Ephemeriden, auf die sich der Mönch beruft, nur bis 1506 gehen, so scheint es auf einer Verwechslung zu beruhen, und es werden wohl die Ephemeriden Stöffler's gemeint sein.

[1] Das Kalendarium wurde dann in einer von Stöffler selbst besorgten deutschen Uebersetzung von demselben Drucker 1522 herausgegeben. Sie führt den Titel: Der new grosz romisch Kalender mit seinen Auszlegungen, erklärungen vnnd regeln, wie man alles das so drinnen begriffen leichtlich verstandt . . . etc. Ytzund von dem hochgelerten der astronomey vnnd mathematic meyster Johann Stöffler vonn Justingen der löblichen Universitet Tübingen Ordinarius ausz Latein in tewtsche sprach verwandelt.

[2] Ein Theil davon ist astrologischen und medicinischen Inhaltes und in diesem findet sich das berüchtigte Aderlassmännchen mit besonderer Sorgfalt ausgeführt und mit prächtigen Holzschnitten umgeben.

Die chronologische Abhandlung (fol. 1—74) theilt Stöffler in 40 Propositionen, von denen die 39. de vera sacri paschae ratione handelt, nachdem in der 37. und 38. die Fehler des Kalenders besprochen wurden. Von früheren Tractaten über die Kalenderverbesserung kennt Stöffler die des Pière d'Ailly, des Cusanus, Hermann Zöstius, Regiomontanus und Paulus von Middelburg.[1] In eine Kritik derselben hat sich Stöffler theilweise schon früher eingelassen; so fol. 57[b] über Pière d'Ailly's Vorschlag betreffs der arabischen Mondjahre; er geht hier noch weiter als Paulus von Middelburg und führt mehrere Fälle auf, in welchen nach Pière d'Ailly Ostern falsch angesetzt würde.

Bezüglich des Aequinoctiums ist auch Stöffler der Ansicht, dass für dasselbe ein bestimmter Kalendertag ausgewählt werden müsse. Ueber den zu wählenden Tag aber könne man verschiedener Ansicht sein. Am besten gefällt ihm der Vorschlag Pière d'Ailly's, dass das Aequinoctium da zu fixiren sei, wo es jetzt stehe, also zum 10. und 11. März. Denn dieser Weg sei einfach und ohne Verwirrung und Tumult durchzuführen, auch habe er die Analogie des Nicänischen Concils für sich. Freilich könne man dagegen manche Einwendungen machen. So sei gesagt worden, dass Septuagesimae in die Octave von Epiphanie fallen würde, welches der Freude und dem Jubel geweiht sei, während Septuagesimae für die Trauer und das Fasten bestimmt sei.[2] Dadurch, sagte man, würde die ganze Festordnung gestört werden, namentlich wäre den Hochzeiten die Zeit sehr karg zugemessen, ferner würde die alte Verordnung umgestossen, dass Frühlingsneumond stets zwischen 8. März und 5. April fallen solle. Dagegen weiss Stöffler Folgendes zu erwidern. Das nähere Zusammenrücken der beiden Feste sei gar nicht widersinnig, denn auch andere Jubelfeste würden, sobald sie in die Fastenzeit fielen, stille begangen und für die Hochzeiten gewinne man ja die verlorne Zeit vor

[1] Von Paulus von Middelburg scheint ihm nicht die Paulina, sondern der erste Tractat vorgelegen zu haben, den von der Ostertafel, die Stöffler ziemlich analog der des Paulus eingerichtet hat, sagte er, er habe dieselbe aufgestellt: ‚quia hujusmodi tractatus penes me non sit situs' (fol. 69[b]).

[2] So im numerus aur. III. alte Ostergrenze 18. April neue 11. März. 11. März — 63 = 7. Jänner = dem dem terminus paschalis entsprechenden terminus septuagesimae.

dem Advent wieder, im Uebrigen stehe es der Kirche frei, die Frist für Festlichkeiten auf Quinquagesimae auszudehnen. Auf den zweiten Einwand sei zu erwidern, dass, als die Kirchenväter diese Regel erliessen, sie mit dem Himmel übereinstimmte, nun aber sei sie fehlerhaft und unbrauchbar geworden. Denn sowie die menschlichen Gesetze nach Lage der Länder, Sitten und den gerade bestehenden Verhältnissen sich ändern, so müsste auch das Osterfest, welches von Sonne und Mond abhängig sei, am Himmel erforscht werden, ehe es in Regeln gebracht, dem Kalender eingeschrieben wird. Sollte die Kirche aber vorziehen, den Stand des Nicänischen Concils oder der Zeit Christi herzustellen, so schlägt er vor, die dabei nöthige Auslassung von Tagen durch Sistirung des Schaltens vorzunehmen; entschieden aber räth er von der von Cusanus vorgeschlagenen und im Decrete des Basler Concils enthaltenen Art ab,[1] denn durch eine so plötzliche Abänderung würde viel Aergerniss und den Feinden des Clerus Anhaltspunkte zu neuen Angriffen gegeben werden. Zur Fixirung der Jahrpunkte auf den ihnen zugewiesenen Monatstagen schlägt auch er vor, alle 134 Jahre einen Schalttag auszulassen.

Für die Correctur des Mondkalenders hält Stöffler es ebenfalls für das beste, wenn der neunzehnjährige Cyclus aus dem Kalender entfernt würde, und man die Frühlingsvollmonde nach astronomischen Tafeln bestimmen wollte. Eine schwerer zu entscheidende Frage sei, ob die wirklichen oder die mittleren Neumonde zu verwenden seien; die letzteren hätten wohl die Leichtigkeit der Berechnung für sich, aber Stöffler meint, dass man für eine so heilige und wichtige Sache, wie das Osterfest, wohl etwas Mühe verwenden könne; es sei doch der Würde der Kirche — dieses Hortes der Wahrheit — angemessen, das Wahre und wirklich Bestehende dem nur Eingebildeten — was doch die mittleren Neumonde seien — vorzuziehen.

[1] Stöffler kennt den Tractat des Cusanus und das Decret des Concils, das bekanntlich etwas von ersteren abweicht. Da er das Decret — von dem er einen Theil wörtlich wiedergibt — in Verbindung mit Hermann Zöstius erwähnt, so kann man wohl annehmen, dass er dasselbe aus einer Handschrift des Zöstius kannte und darf so keinen Schluss auf seine Verbreitung ziehen.

Stöffler gibt nun für die Jahre 1518—1585 eine Ostertafel mit dem dreifachen Ansatze: juxta usum ecclesiae, juxta decretum patrum und juxta veram oppositionem. In den beiden letzten ist das wahre Aequinoctium berücksichtigt, sie unterscheiden sich aber dadurch, dass der zweite nach dem mittleren, der dritte nach dem wahren Frühlingsvollmond bestimmt wird; beide sind auf den Meridian von Tübingen berechnet. Dabei nimmt nun Stöffler als Tagesepoche für die Angaben des Aequinoctiums und der Vollmonde die bei den Astronomen gebräuchliche Mittagsepoche, für die Bestimmung des Festes aber die Mitternachtsepoche, daher astronomisch über 12 Stunden bereits zum nächsten Tage gehört.[1] Eine Vergleichung mit der ähnlichen — die mittleren Oppositionen und wahren Aequinoctien berücksichtigenden — Ostertafel des Paulus von Middelburg ergibt manche Abweichung; in den 76 Jahren ergeben sich 12 verschiedene Ansätze. Alle Fälle erklären sich dadurch, dass Paulus im Allgemeinen die mittleren Oppositionen etwas früher ansetzt als Stöffler.[2] In eilf Fällen tritt nun bei Paulus Oppositio paschalis auf feria VII. ein; er setzt daher am nächsten Sonntag Ostern an; bei Stöffler aber fällt sie erst auf diesen Sonntag, er muss daher um 8 Tage weiter gehen. Im 12. Falle tritt bei Paulus kurz vor dem Aequinoctium vernum Oppositio ein, er muss daher bis zur nächsten Oppositio im April gehen, während bei Stöffler der

[1] Z. B. 1551. lit. domin. D. oppos. media paschalis 21. März 14 St. 6 M. lit. fer. C. Somit könnte man pascha juxta decretum patrum am 22. März (lit. fer. D) erwarten; es steht aber erst zum 29. März, eben weil bürgerlich die Opp. media paschalis fällt auf den 22. März 2 Uhr 6. M. Früh also auf den Sonntag. So nur ist es auch zu vereinen, dass Stöffler früher das Aequinoctium auf den 10. und 11. März angibt und es uns in der Ostertafel häufig am 10. und 9. entgegentritt. Dass er aber nicht etwa die Angaben von Stunden und Minuten als Ueberschuss zu den bereits abgelaufenen von ihm angegebenen Kalendertagen auffasst, beweist der Fall des Jahres 1524, wo oppositio media paschalis zum 19. März 8 St. 53 M. gesetzt ist, und schon am 20. März pascha juxta decreta patrum eintritt.

[2] Es erklärt sich dies aus der Verschiedenheit in der Lage der Orte an welchen beide Männer arbeiteten, Paulus in Rom, Stöffler in Tübingen.

Märzvollmond schon nach dem Aequinoctium fällt, also für ihn die Ostergrenze abgibt. [1]

In der 40. Propositio endlich behandelt Stöffler — ähnlich wie Stiborius und Tannstetter — die Frage der Meridianverschiedenheit und schlägt ebenfalls vor, den Meridian von Rom als massgebend für die Osterfeier zu betrachten. Bei diesem geographischen Excurs folgt er, nach Osten gehend, hauptsächlich dem Ptolomäus; im Westen kennt er dessen sechs glückselige Inseln, und berührt nur nebenbei die in seiner Zeit ‚von den Königen von Castilien und Portugal entdeckten Inseln im westlichen Meere'.

Der Kalender Stöffler's weicht in Nichts von der besprochenen Form der astronomischen Kalender ab, zu der Regiomontanus das Vorbild geschaffen hatte. Interessant ist die ihm vorausgestellte Tabula regionum (Abacus regionum).

3. Ohne Zweifel wurden auch von anderer Seite an das Lateranensische Concil Vorschläge oder Gutachten eingeschickt, da ja die Aufforderung Leo X. an alle Universitäten gerichtet war: ausser den drei besprochenen Tractaten sind mir aber keine weiteren — auch nicht dem Namen nach — bekannt geworden. Auch über das Schicksal der Kalenderfrage auf dem Concil schwebt einiges Dunkel. Gewiss ist, dass sie einer Commission zugewiesen wurde, und dass diese zu keinem bestimmten Resultate kam, sondern nur dreizehn Propositionen ausarbeitete, die als Basis für das weitere Vorgehen dienen sollten. [2] Dieselben wurden neuerdings von Leo X. an die Akademien zur Begutachtung übersandt. Ein Bruchstück aus dem Schreiben Leo's ist uns erhalten in dem Werke des Albertus

---

[1] 1571. lit. dom. G.

Stöffler.	Paulus von Middelburg.
Aequinoctium vern. 10. Mz. 11 St. 39 M.	Aequinoct. vern. 10. Mz. 12 St. 20 M. 36 S.
Oppositio paschalis 10. Mz. 15 St. 26 M.	Oppositio 9. Mz. 21 St. 49 M. 57 S.
= bürgerlich 11. Mz. 3 St. 26 M.	nächste Oppositio. 8. April 10 St. 34 M.
lit. fer. G.	lit. fer. G.
Pascha 18. März.	Pascha 15. April.

[2] Wir verdanken diese Nachricht dem Mönche Lucidus, der im Jahre 1525 über die Kalenderreform einen Tractat schrieb. (Johannis Lucidi opera. Venedig 1546. fol. 194a) ‚et adhuc extant propositiones 13 de eadem correctione collectae ex multis discreptationibus, habitis per dominos ad hoc deputatos in praedicto (Lateranense) concilio'.

Pighius, das uns gleich unten zu beschäftigen haben wird. Es lautet: ‚Quoniam cyclus magnam difficultatem habet et varietatem in servanda perpetuitate sua, et eius conservatio post sufficientem eius reparationem foret singulis 304 annis unicum diem ommittere, quae conservatio non staret cum praedicta aequinoctii conservatione, propter quam singulis 134 annis dies unus omitti debet, consultius videretur, ad paschalem lunam indagandam tabulis dumtaxat astronomicis uti, in quibus ad mille annos computetur et describatur luna paschalis et in principio Kalendarii ponatur. Sed ne ecclesia, quae tanto tempore aureo numero usa est, videatur eo privari, reparetur nunc cyclus ad annos 304 aut saltem ad annos 134, quod factu facile est, et Kalendario correctus de more inscribatur, duplici tamen hac protestatione praemissa: altera ut post lapsum dictorum annorum iterum corrigatur ab ecclesia per sapientes, altera vero, ut interim, quandocumque in cyclo et tabulis praedictis in luna paschali discordia intercesserit, praecisiori tabularum suputationi ab omnibus stari debeat'. Wir erfahren also daraus nicht, wie man die Correctur des Sonnenjahres vornehmen wollte; dagegen ist aus der Stelle ersichtlich, dass man dem Alphonsinischen Jahresansatze folgend, eine Correctur desselben nach je 134 Jahren eintreten lassen wollte. Diesem Ansatze aber folgte man nur nothgedrungen in Ermanglung eines besseren; man hatte sehr wenig Vertrauen auf seine Richtigkeit, denn Copernicus erzählt uns in der Präfatio zu seinem Werke: de revolutionibus orbium coelestium, dass ihm Paulus von Middelburg den Auftrag gegeben habe, die Dauer des tropischen Jahres genauer zu bestimmen, und dass man am Lateranensischen Concil von einer Kalenderreform abgestanden sei, weil man noch zu wenig sichere Masse für den Umlauf der Sonne und des Mondes hatte. Genügenden Aufschluss erhalten wir über die Gesichtspunkte, die man gegenüber der Correctur des Mondcyclus einnahm. Die Forderungen der deutschen Mathematiker nach astronomischer Bestimmung der Ostervollmonde waren nicht ohne Erfolg geblieben; dagegen waren sie damit nicht durchgedrungen, dass der neunzehnjährige Cyclus ganz aus dem Kalender entfernt werde. In dieser Beziehung besteht übrigens in ihren Vorschlägen eine Lücke, in dem sie auf die Bestimmung des Mondalters über-

haupt keine Rücksicht nahmen und so den immerwährenden Kalender ganz fallen liessen. Es hatte dies damals allerdings schon Sinn, denn die Buchdruckerkunst machte es möglich, durch Kalender oder Almanachs für eine Reihe von Jahren oder für ein Jahr die astronomischen Neumonde dem allgemeinen Gebrauche zugänglich zu machen. In Rom aber war man anderer Ansicht; man wollte auch im kirchlichen Kalender die Mittel geben, wie zuvor die Mondalterbestimmung machen zu können, und da griff man nun allerdings zum einfachsten aber zugleich auch zum schwerfälligsten Mittel — man erklärte so zu sagen die Kalenderreform in Permanenz.

Durch die Ueberschickung der Propositionen an die Universitäten war natürlich die Absicht Leo X. vereitelt worden, die Kalenderreform in der zehnten Sitzung des Concils zur Verhandlung zu bringen, obwohl dieselbe vom 1. December 1514 zunächst auf den 23. März und dann auf den 1. Mai 1515 vertagt worden war, weil — wie es in den betreffenden Decreten des Pabstes heisst — die zur Verhandlung kommenden Gegenstände noch nicht reif zur Berathung waren. Die neuerliche Aufforderung Leo's scheint keinen grossen Erfolg gehabt zu haben, denn wir wissen nur von einem an ihn gerichteten Tractat; er ist abgefasst von Albertus Pighius, dem wir allein die Kunde von den gewonnenen Resultaten verdanken. Seine Arbeit wird in Rom keinen günstigen Boden mehr vorgefunden haben, denn Leo scheint die Sache verdrossen zu haben — in der von ihm autorisirten Ausgabe des Lateranensischen Concils,[1] wird der beabsichtigten Reform mit keinem Worte gedacht.

VII. Die Kalenderfrage nach dem Lateranensischen Concil bis Gregor XIII.

1. Albertus Pighius (Probst und Archidiaconus bei St. Johann in Utrecht. Magister der Universität Löwen, gestorben 26. December 1542) hatte bereits im Jahre 1514 in Folge der Aufforderung von Kaiser und Pabst an die Universität Löwen von dieser den Auftrag erhalten, ein Gutachten über die Kalenderverbesserung abzugeben.

[1] Sanctum Lateranense concilium novissimum Rom. Jak. Mazochius 1521.

Er that dies jedoch nicht, da man sich — nach seiner Meinung — erst über die Bestimmung der Jahrpunkte klar werden müsse, und so schrieb er den Tractat de aequinoctiorum solstitiorumque inventione, den er aber erst 1518 vollendete.[1] Diese astronomische Arbeit geht nun von einem vollständig irrigen Gedanken aus. Pighius will zuerst erkannt haben, dass der Eintritt der Sonne in das Sternbild des Widders und der Aequinoctialpunkt, d. i. das Aufgehen der Sonne im Ostpunkte unserer Aequatorlinie nicht zusammenfallen, sondern dass ersterer um 4 bis 5 Tage später eintrete. Nun setzt er bei allen ihm vorliegenden Beobachtungen des Aequinoctiums voraus, dass sie den Eintritt der Sonne in den Widder bezeichnen und schliesst daraus, dass das wahre Aequinoctium um 4 bis 5 Tage vorzurücken, also etwa auf den 6. oder 5. März zu setzen sei. Es ist dies ganz unrichtig, denn schon seit Langem beobachtete man das Aequinoctium als den Aufgang der Sonne im Ostpunkte und nur hie und da mag ein Astronom — gleichsam als technischen Ausdruck — dafür den Eintritt der Sonne in den Widder gesetzt haben. Man benützte also zur Zeitmessung stets das tropische Jahr — d. i. der einmalige Umlauf der Sonne von dem Aequinoctium zu demselben zurück — während Pighius annimmt, dass man das siderische Jahr — d. i. der einmalige Umlauf der Sonne von einem Punkte der Ekliptik zu demselben zurück — genommen habe. Richtig bemerkt Pighius, dass diese Punkte der Ekliptik fest seien, in Folge dessen das siderische Jahr eine absolut gleiche Dauer habe. Consequent sagt er daher, dass nur in Folge des zu langen Ansatzes im Julianischen Jahre diese Punkte, welche man bisher als Aequinoctien und Solstitien angenommen habe, im Kalender zurückgerückt seien. Seit Langem hatte man auch erkannt, dass die Dauer des tropischen Jahres nicht absolut gleich sei, hatte aber dafür den richtigen Grund nicht gefunden. Während man nun früher annahm, dass die Sternbilder dem

[1] A. P. Campensis de aequinoctiorum solstitiorumque inventione ad R. in Christo patrem D. Franciscum Molinium Abbatem S. Maximini a secretis et concilio Regis francorum christianissimi et piis largitionibus ejusdem praepositum primarium. Ejusdem de Ratione paschalis celebrationis deque restitutione ecclesiastici Kalendarii. Ad Beatissimum patrem Leonem X. pontificem maximum (sine loco et anno).

Laufe der Ekliptik nach, also gegen Osten vorrücken, sucht schon Pighius den Grund hiefür in der Bewegung der Jahrpunkte. Erst die neuere Astronomie hat erkannt, dass hiebei zwei Factoren in Betracht kommen; das gleichmässige per Jahr 50 Secunden betragende Vorrücken der Jahrpunkte nach Westen, der Sonne entgegen (die Präcession), und der Einfluss des Mondes und der übrigen Planeten auf die Erdbahn (die Nutation). Pighius, der die Gravitationsgesetze, welche letztere bedingen, nicht kannte, musste einen anderen Erklärungsgrund suchen und fand ihn in der ungleichmässigen Bewegung der Jahrpunkte. Er sucht nun mit Hülfe des ptolomäischen Systems diese Bewegung zu bestimmen, und gelangt da zu einem der Wahrheit gerade gegenüberstehenden Resultate. Er findet, dass in einem Zeitraume von 3500 Jahren die Jahrpunkte um 42 Grade in der Ekliptik gegen Osten rücken, daher in diesem Zeitraum der Eintritt der Sonne in dieselben gegenüber ihrem Eintreten in die Sternbilder um $42^1/_2$ Tag sich verzögere, d. h. also dass 3500 tropische Jahre um $42^1/_2$ Tag länger seien, als eben so viele siderische. Da nun 3500 wirkliche ‚siderische' Jahre nach dem Alphonsinischen Ansatze um $3500 : 134 = 26$ Tage 3 Stunden kürzer seien als die jetzt im Gebrauche stehenden Julianischen Jahre (zu $365^1/_4$ Tag), so seien 3500 ‚tropische' Jahre um 42 T. 12 St. — 26 T. 3 St. = 16 T. 9 St. länger als die bisher gebrauchten Julianischen Jahre und das wirkliche Aequinoctium vernum rücke daher in $3500 : 16^3/_4 = 219$ Jahren im Kalender vor, nicht wie man bisher fälschlich angenommen habe in 134 Jahren um 1 Tag zurück, dies letztere gelte eben für das Eintreten der Sonne in den Widder. Das Aequinoctium würde also stets auf demselben Kalendertag erhalten, wenn man alle 219 Jahre einen Tag einschalten würde. Pighius meint, dies würde genügen, wenn auch diese Bewegung der Jahrpunkte eine ungleichmässige sei, etwaige kleine Fehler würden sich von selber wieder ausgleichen.

Gestützt auf diese ‚Resultate' sandte Pighius im Jahre 1520 einen Tractat über die Kalenderverbesserung an Leo X. Nach langen theologischen Erörterungen über das Osterfest gelangt er zur Correctur des Sonnenjahres. Er kann denn doch nicht umhin, auf die vor ihm gemachten Vorschläge einzugehen, von denen er jenem den Vorzug gibt, dass die ‚Jahrpunkte' auf

den jetzigen Plätzen zu belassen und ihr Vorrücken durch Auslassung eines bissextus in je 134 Jahren zu verhindern sei. Dann aber kommt er auf seinen Lieblingsgedanken, führt nochmals aus, wie sich jetzt das wirkliche Aequinoctium am 6. März befinde und schlägt vor, 16 Tage auf einmal aus dem Kalender auszulassen, um dasselbe wieder auf den 21. März zu bringen. Der Grund, warum er hier von seiner früheren Ansicht abweicht, ist ein liturgischer, da Ostern und Weihnachten zu nahe aneinander rücken würden, wenn man als den frühesten terminus paschalis den 5. März annehmen wollte. Um dann das Aequinoctium am 21. März zu fixiren, müsse alle 219 Jahre 1 Tag eingeschaltet werden. Für den Fall, dass man noch genauer vorgehen wollte, stellt dann Pighius jene Jahre als anni intercalares auf, an denen seiner Meinung nach entsprechend der ungleichmässigen Bewegung der Jahrpunkte diese Einschaltung nöthig sein würde.

In Bezug auf den Mondkalender und die Bestimmung des Osterfestes stellt sich Pighius auf einen anderen Standpunkt als seine unmittelbaren Vorgänger und die Commission des Lateranensischen Concils. Wir verdanken es geradezu diesem oppositionellen Standpunkte, dass wir von jenem Theile der Lateranensischen Beschlüsse Kunde erhalten haben. Es handelt sich um die Frage, ob cyclische, ob astronomische Berechnung des Ostervollmondes? Pighius geht in seiner Polemik gegen letztere doppelt vor. Der Angriff auf das Princip überhaupt richtet seine Spitze gegen Johannes Stöffler. Pighius stellt sich da auf den starren theologischen Standpunkt, nicht auf den ethischen, von welchem aus Stöffler der astronomischen Berechnung das Wort geredet hatte, auch nicht auf den der Utilität und der Ehrfurcht vor dem Althergebrachten, wie später der Jesuite Clavius die cyclische Berechnung vertheidigt hatte. In dieser Beziehung ist es nach den kernigen, von frischem Geiste durchwehten Worten des deutschen Astronomen peinlich, das leere Wortgezänke des Pighius zu lesen. Im zweiten Punkte wendet er sich direct gegen die Lateranensischen Beschlüsse. Er steht dabei auf sachlichem Boden und verdient unseren Beifall, indem er zuerst einen Gedanken ausspricht, der — wenn auch anders — bei der Gregorianischen Reform zur Ausführung kam. Pighius bestreitet es, dass die Correctur des

solaren und des lunaren Jahres mit einander unvereinbar seien. Freilich damit ginge es nicht, dass man auch in je 304 Jahren einen bissextus neben der Correctur des Sonnenjahres ausliesse. Man brauche eben nur zu berücksichtigen, in wie fern der Mondcyclus durch die Correctur des Sonnenjahres in je 134 Jahren afficirt werde. Denn sobald man die Schaltregel in der oben angegebenen Weise modificire, habe man ja nicht mehr 19 Julianische Jahre mit den 235 Mondmonaten zu vergleichen, sondern 19 solare Jahre nach dem Alphonsinischen Ansatze, wobei die Mondmonate die Sonnenjahre um 1 Stunde 55 Minuten überwiegen. Es dürfe also der numerus aureus nicht zurückgerückt werden, sondern müsse nach 12 Cyclen, d. i. nach 228 Jahren um 1 Tag vorgerückt werden, dann werde der Mondkalender stets in Richtigkeit bleiben. Schliesslich kommt Pighius abermals auf seine angeblichen tropischen Jahre zu sprechen und sucht den Mondcyclus mit ihnen in Einklang zu bringen. So oft eine aussergewöhnliche Intercalatio bei Pighius eintritt, müssen sich natürlich die numeri aurei um 1 Tag im Kalender verschieben; ausserdem bliebe dabei die Differenz zwischen 19 Julianischen Jahren und den 235 Mondumläufen bestehen; somit müssten ausser in den Anni intercalares auch alle 304 Jahre die numeri aurei im Kalender um 1 Tag zurückgerückt werden.

2. Die Arbeit des Albertus Pighius bezeichnet in so fern einen Wendepunkt, als von nun an von der Forderung nach astronomischer Berechnung des Osterfestes mehr und mehr abgegangen wird. Die cyclische Rechnungsweise tritt wieder in ihre alten Rechte ein. Man mochte eingesehen haben, dass mit einem für immer gültigen Kalendarium die astronomische Rechnung wenig vereinbar sei; zumal, da sie denn doch nicht in allen ihren Consequenzen wegen der Verschiedenheit der Ortslagen durchführbar gewesen wäre. Denn als ein unumstössliches Gesetz stand von jeher fest, dass der Ostertag von der ganzen Christenheit an einem und demselben Tage gefeiert werden müsse; und demgemäss hatten die Verfechter der astronomischen Rechnung einen oder den anderen Normal-Meridian vorgeschlagen. Man mochte auch fühlen, dass an die Zeitrechnung nicht nur die Forderung der Genauigkeit gestellt werde, sondern auch die der leichten Fasslichkeit und

der bequemen Handhabung. So ist es zu erklären, dass von den Forderungen der neu belebten Wissenschaft wieder abgegangen und einer nüchterneren Anschauung Platz gegeben wird.

Wir werden nur mehr wenige einschlägige Arbeiten zu betrachten haben und ich glaube, mich bei denselben kürzer fassen zu dürfen, da ich den allgemeinen Standpunkt, auf den sie stehen, bereits gekennzeichnet habe.

Im Jahre 1525 verfasste der Florentiner Mönch Johannes Lucidus einen kurzen Tractat über die Kalenderverbesserung.[1] Er erklärt, dies deshalb unternommen zu haben, weil bisher der Jahresansatz des Arabers Albategni zu wenig beachtet worden sei. Gerade dieser aber sei unter Allen der beste. Lucidus kommt zu diesem Resultate auf folgende Weise: Da nach übereinstimmender Meldung der römischen Schriftsteller zur Zeit Cäsars Aequinoctium vernum auf den 25. März eingetreten sei, jetzt aber dasselbe auf den 10. März falle, so hätten sich die Jahrpunkte seither um 15 Tage verschoben. Ihm ist nun derjenige Ansatz der richtigste, der sich hiemit am besten in Einklang bringen lässt. Dies erfüllt nun am annäherndsten der Albategni'sche, indem nach ihm in 1590 Jahren die Anticipatio der Jahrpunkte diese Höhe erreicht. In 106 Jahren rücken also die Jahrpunkte um 1 Tag zurück, somit müsse nach jedesmaligem Ablauf derselben, oder zur grösseren Bequemlichkeit nach je 100 Jahren 1 Bissextus ausgelassen werden. Lucidus hat hiemit seine Aufgabe erfüllt, und geht über alle anderen Fragen kurz hinweg. Benützt wurde diese Arbeit zwanzig Jahre später von dem Predigermönche Johannes Maria de Tholosanis zu Florenz,[2] der mit Lucidus in engem Verhältniss gestanden zu haben scheint, und auch dessen Arbeiten in Verbindung mit seiner kurzen Aufzeichnung herausgegeben hat. In der Einleitung erzählt er uns, dass er dieselbe auf Befehl seines Ordensgenerals ge-

[1] Epitoma emendationis calendarii romani pro pascha rite celebrando per Joannem Lucidum natione Gallum. Johannis Lucidi Opera herausgegeben von Johannes Maria de Tholosanis Venedig 1546. fol. 194a – 197b.

[2] Brevis annotatio emendatoria calendarii Romani pro paschale rite celebrando ad concilium generale directa per fratrem Johannem Mariam de Tholosanis ordinis Praedicatorum. Lucidi Opera. fol. 199.

schrieben habe, der sie mit auf das Concil nach Trient nehmen wollte. Ausführlicher als Lucidus behandelt er die Correctur des Mondkalenders und spricht sich auf's Entschiedenste gegen die astronomische Rechnung aus, vor Allem macht er darauf aufmerksam, welche Verwirrung daraus entstehen könnte. Aus demselben Grunde räth er von einer Auslassung von Tagen ab; er ist der letzte, der dies gethan und schliesst hiemit die Reihe jener ab, welche aus Oportunitätsgründen oder geleitet von einer freien Anschauung der Dinge vorgeschlagen hatten, den vorgefundenen Stand der Jahrpunkte beizubehalten.

Direct für das Tridentiner Concil bestimmt, war das im Jahre 1539 abgefasste Werk des Veroneser Mathematikers Petrus Pitatus, welches derselbe aber erst nach einer Umarbeitung im Jahre 1564 drucken liess, und dann dem Pabste Pius IV. widmete mit der Aufforderung, die lang ersehnte Reform vorzunehmen.[1]

Er theilt dasselbe in vier Propositionen; in der ersten behandelt er die Frage, ob denn Ostern nicht zu einem unbeweglichen Feste erklärt werden könnte. Er meint, dass dies in der Competenz des Concils oder des Pabstes liege; aber aus ethischen Gründen erklärt er sich dagegen; die Mondberechnung sei althergebrachter Gebrauch der Kirche, und dass es nicht unvernünftig sei, bei der Zeitrechnung den Mond zu Hülfe zu nehmen, beweise, dass sowohl die Culturvölker

[1] Compendium Petri Pitati Veronensis in Academia Philarmgnica Mathesim profitentis super annua solaris atque lunaris anni quantitate, paschalis item solemnitatis iuxta veteres ecclesiae canones recognitione, Romanique Kalendarii instauratione. Deque vero passionis atque resurrectionis dominicae die superadditis propositionibus V cum nova Paschae celebritatis forma post absolutum Tridentini concilium 1563 exinde P. M. Pii IV. iussu atque ejusdem pontificalis colegii consensu (si modo illi placitum fuerit) executioni mandanda. Venetiis apud Dominicum Nicolinum 1564. (Eine zweite Ausgabe Basel 1568). Pitatus hat viel an diesem Werke herumgearbeitet. Der Theil, in welchem sich der Kalender befindet, ist vor 1539 abgefasst, da der Cyclus 1520 - 1539 zu Grunde gelegt ist, die gleich darauf folgende Ostertafel geht von 1539 an und dabei wird ausdrücklich dieses Jahr als das der Abfassung angegeben. Dagegen wünscht er bei seinem Vorschlage betreffs der Correctur des Sonnenjahres, dass derselbe in den ‚künftigen Jahren 1557 und 1558' ausgeführt werden möge, während in dem 1560 geschriebenen Widmungsbriefe an Pius IV. die Jahre 1561 und 1562 dafür bezeichnet werden.

des Alterthums als auch die in der Astronomie so bewanderten Araber dies gethan hätten. Die cyclische Berechnung des Osterfestes beibehaltend, spricht Pitatus in der zweiten Proposition zugleich dem Rechnen nach mittleren Bewegungen aus denselben Gründen das Wort. Die verschiedenen ihm zu Gebote stehenden Jahresansätze (Ptolomäus, Albategni, Alphons und Copernicus) glaubt er dadurch am besten für die Reform zu verwerthen, wenn er aus ihnen das Mittel zieht, und so entscheidet er sich lieber für Alphons als für Copernicus; in je 134 Jahren sollte also 1 Tag ausgelassen werden; zur grösseren Bequemlichkeit will er aber von je 4 centenaren Jahren 3 zu Gemeinjahren erklärt wissen, was bekanntlich die Gregorianische Reform auch angenommen hat. Um jetzt wieder den Kalender mit den Himmelserscheinungen in Einklang zu bringen, schlägt er vor, 14 Tage aus demselben in der Weise auszulassen, dass zwei Jahre hindurch die einunddreissigtägigen Monate dreissigtägig gesetzt werden. Er will also den Kalender wieder auf den Stand zur Zeit Cäsars bringen, dabei geniesst er allerdings den Vortheil, dass in der Reihe der Sonntagsbuchstaben bis zur ersten Auslassung eines Bissextus nichts geändert wird.

In der dritten und vierten Proposition endlich fasst Pitatus seine Vorschläge in Bezug auf Mondberechnung und Osterfest dahin zusammen, dass der terminus paschalis cyclisch berechnet werde, jedoch so, dass dem neunzehnjährigen Cyclus die mittleren Neumonde zu Grunde gelegt werden, die einerseits in 304 Jahren, andererseits schon nach je 19 Jahren zu verbessern sein werden. In dem darauf folgenden Kalender erfahren wir, was Pitatus mit diesem etwas complicirten Antrage meint. Er greift wieder auf den Gedanken der Mondkalender zurück, als deren besten Vertreter wir den Kalender des Johannes de Gamundia kennen gelernt haben. Er behält von diesem bei, dass die Angaben des Kalenders jedesmal nach Ablauf einer gewissen Anzahl von Cyclen durch Subtraction von Reductionszahlen richtig gestellt werden; er unterscheidet sich von demselben aber dadurch, dass er wieder vom sechsundsiebzigjährigen Cyclus abgeht und innerhalb der von ihm aufgestellten 304jährigen Perioden nach je 19 Jahren eine Correctur an seinen Kalenderangaben vornimmt. Der Kalender des Pitatus ist also folgendermassen eingerichtet: für den neun-

zehnjährigen Cyclus 1520—1539 sind die mittleren Neumonde nach althergebrachter Weise durch die numeri aurei angegeben. Um nun diese Angaben auch fernerhin brauchbar zu machen, wendet Pitatus zwei Mittel an. Das eine beruht auf der Thatsache, dass nach je 304 Jahren die Erscheinungen des Mondjahres um 23 St. 28 M. früher eintreten als die ihnen entsprechenden des Sonnenjahres. Nach 304 Jahren, also im Cyclus 1824—1843 erhält man aus den Angaben des Kalenders die richtigen Neumonde durch Subtraction von 23 St. 28 M., und im Cyclus 2128—2147 durch Subtraction des doppelten u. s. f. Nun muss aber Pitatus noch dafür sorgen, dass innerhalb dieser grossen 304jährigen Cyclen in den andern 15 kleinen Cyclen die Neumonde berechnet werden können. Während Johannes de Gamundia gleich für 4 Cyclen die numeri aurei im Kalender einschreibt, gibt Pitatus für jedes der 285 (304 — 19) Jahre die Reductionszahl, die je nach der Stellung der Bissextilen Jahre innerhalb der neunzehnjährigen Cyclen je dreimal um 7 St. 28 M. steigt und je einmal um 16 St. 32 M. fällt, bis sie durch das Uebergewicht der Steigerung über das Fallen in 285 Jahren, d. i. am Ende des grossen 304jährigen Cyclus zu 23 St. 28 M. angewachsen ist. Nach Ablauf des grossen Cyclus müsste man dann bei einer Neumondsbestimmung für das laufende Jahr das ihm entsprechende im abgelaufenen Cyclus berechnen und die für dasselbe gegebene Reductionszahl + der Reductionszahl des grossen laufenden Cyclus von der Angabe des numerus aureus im Kalender abziehen.

So erhält auch Pitatus einen immerwährenden Kalender, aber er macht dabei einen Fehler; er vergisst nämlich, dass in drei centenaren Jahren die bissexti ausgelassen werden, dass also noch ein complicirteres Verhältniss aufgestellt werden müsste als jenes ist, welches einfach auf der ungleichmässigen Vertheilung der bissextilen Jahre in den neunzehnjährigen Cyclen beruht. Aus diesem Mondkalender hebt nun Pitatus die Frühlingsneumonde heraus und berechnet für die Jahre von 1539—1805 die Ostertage, wobei er berücksichtigt, dass Aequinoctium am 24. oder 25. März gemäss der von ihm vorgeschlagenen Correctur zu stehen kommt.

Im zweiten Theile seines Werkes behandelt Pitatus die Frage nach der Passio Christi. Wie schon der Titel angibt,

sind demselben fünf Propositionen über die Feier des Osterfestes angehängt. Während er nun in den ersten vier seine früher gemachten Vorschläge wiederholt, vergisst er in der fünften dies Alles wieder, namentlich dass er mit so beredten Worten der alten Osterregel das Wort gesprochen hatte. Offenbar will er sein in der vorhergehenden Untersuchung gewonnenes Resultat verwerthen, dass nämlich Christus am 25. März oder am 3. April gestorben, daher am 27. März oder 5. April auferstanden sei. Wenn daher die Grenzen des Osterfestes innerhalb der 14 Tage vom 25. März bis 8. April gesetzt würden, so könnte einer der zwei oder drei innerhalb derselben fallenden Sonntage das Gedächtniss der Auferstehung Christi sehr gut repräsentiren. Für die Wahl innerhalb der zwei oder drei Sonntage könnte massgebend sein der innerhalb dieser 14 Tage fallende Neumond oder Vollmond[1] und zwar mit der Einschränkung, dass wenn dieser ‚terminus' auf Freitag oder Samstag fiele, wenn möglich auf den zweitnächsten Sonntag übergegangen werde, damit weder eine Sonnenfinsterniss am Ostertag eintreten, noch derselbe mit dem Pascha der Juden zusammenfallen könnte.

Ganz auf dem Boden der alten cyclischen Rechnungsweise steht Lucas Gauricus Bischof von Cività in seinem 1448 abgefassten Kalendarium Ecclesiasticum,[2] — einem umfangreichen aber völlig planlosen chronologischen Werke, worin auch von den Fehlern des Kalenders die Rede ist. — Am Schlusse dieser Besprechung gibt Gauricus das ‚Kalendarium cum cyclo reducto ad cyclum ecclesiasticum', worin die numeri aurei um 4 bis 5 Tage gegenüber den im Julianischen Kalender befindlichen zurückgeschoben sind. Ausdrücklich gibt er als Regel an, dass abwechselnd 29 und 30 Tage weitergezählt und zu den dadurch erhaltenen Tagen die numeri aurei einzu-

[1] In der That erhält Pitatus für alle Jahre solche termini mit Ausnahme im num. aur. XIII, wo Vollmond auf den 21. März fällt.

[2] Calendarium ecclesiasticum novum ex sacris literis probatisque sanctorum Patrum synodis iuxta omnipotentis dei mandata in veteri testamento data etc. per Lucam Gauricum Geophonensem episcopum Civitatensem. Jussu summorum Pontificum Julii II. Leonis X. Clementis VII. et Pauli III. in urbium principe Roma supputatum. Venetiis 1558. und in der Gesammtausgabe seiner Werke. 1575. Tom. I. pag. 627—857.

schreiben seien. Als embolistische Jahre des neunzehnjährigen Cyclus gibt er das 6. 8. 11. 14. und 19. an, also gleich mit Paulus von Middelburg, den er hiebei wohl benützt haben wird. Diese Stellung der numeri aurei soll für 304 Jahre gelten, nach deren Ablauf dieselben um 1 Tag zurückgeschoben werden sollen.

3. Nur diese vier Arbeiten sind mir aus dieser Zeit bekannt, welche direct dem Zwecke der Reform dienen sollten. Daneben haben wir kurz einiger Werke zu gedenken, die nicht von diesem Standpunkte aus die Frage behandeln, die aber einerseits wegen ihrer grossen Verbreitung, andererseits wegen der Persönlichkeit ihres Autors unser Interesse erregen.

Im Jahre 1540 machte der Ingolstädter Mathematiker Petrus Apianus (Bienewitz) in seinem vielbewunderten, dem Kaiser Karl V. und König Ferdinand I. gewidmeten, Prachtwerke dem ‚Astronomicum Cäsareum' auf die Fehler des Kalenders aufmerksam, und wies für die Geburtsjahre der beiden Herrscher die falsche Osterfeier nach.[1]

In einer ganz eigenthümlichen Weise behandelt einen Theil der Frage der berühmte spanische Geschichtschreiber Johannes Sepulveda in seinem Tractate: ‚De correctione anni mensiumque Romanorum commentatio'.[2] Es ist dies eine gelehrte Abhandlung über die Kalenderreform Cäsars, die altrömischen und griechischen Monate und die spanische Aera. Bei ersterer kommt nun Sepulveda darauf zu sprechen, warum Julius Cäsar den Anfang seines Jahres von der bruma um 8 Tage getrennt habe, obwohl es doch von jeher das Bestreben der Zeitrechnung gewesen sei, von gewissen hervorragenden Punkten der Himmelserscheinungen aus die Jahre zu messen. Sepulveda begnügt sich nicht mit der oberflächlichen Erklärung, dass Cäsar eben fälschlich das Wintersolstitium am ersten Jänner berechnet habe, sondern meint, Cäsar habe die Absicht gehabt, diesen natürlichen Jahresanfang zu nehmen, sei aber durch die religiösen Gebräuche und Anschauungen der Römer daran ge-

[1] Eine Beschreibung dieses Werkes, welches die Bewunderung der Zeitgenossen erregte, findet sich bei Kästner. II. 112.

[2] Johannis Genesii Sepulvedae Cordubensis Opera, tum edita tum inedita accurante Regia Historiae Academia. Matriti 1780. Vol. IV. 159 u. ff. — Zuerst wurde der Tractat herausgegeben Venedig 1546, dann Paris 1547.

hindert worden, indem im ersten Jahre seiner Reform, d. i. nach dem sogenannten Jahre der Verwirrung 46 v. Chr. — 8 Tage nach der bruma ein Neumond eintrat, den Cäsar aus Pietät für die alte Kalendereinrichtung beobachten wollte.[1]

Sepulveda verwerthet nun dieses sein Resultat für die erwünschte Kalenderreform in folgender Weise. Wenn Cäsar genöthigt gewesen sei, falschen Vorstellungen der heidnischen Priesterschaft sein Princip zu opfern, so sei doch die Kirche dazu nicht gezwungen und bei einer vorzunehmenden Reform des Sonnenjahres sei also auf den Grundgedanken der Julianischen Reform zurückzugehen. Es seien daher ausser den 13 Tagen, die wegen des zu langen Jahresansatzes auszulassen seien, auch noch die 7, also im Ganzen 20 Tage aus dem Kalender auszulassen. So würden dann Bruma und Jahresanfang zusammenfallen, was auch den grossen Vortheil hätte, dass das lästige und verwirrende Schwanken zwischen der Neujahrs- und Nativitas-Epoche aufhören würde. Diese naturgemässe Einrichtung des Sonnenjahres müsse dann dadurch erhalten bleiben, dass alle 134 Jahre ein bissextus ausgelassen würde.[2]

Um dieselbe Zeit kommt auch Luther in seiner Schrift: ‚Von den Concilien und Kirchen' gelegentlich des Concils von Nicäa auf das Osterfest und den Kalender zu sprechen.[3] Letzterer bedarf nach Luther's Ansicht abermals einer Reform,

---

[1] Vergl. über diese Frage Th. Mommsen römische Chronologie pag. 256 u. ff.

[2] Sepulveda überschickte sein Werk dem Cardinal Contarenus mit der Bitte, auf diesen Punkt aufmerksam zu machen, wenn etwa die Kalenderreform auf dem Concil von Trient zur Sprache kommen sollte. Contarenus antwortete in einem Briefe vom 25. April 1539 (Casparis Contareni Cardinalis Opera. Paris 1571. pag. 253), worin er sich mit den Ansichten seines Freundes nicht einverstanden erklärt. Julius Cäsar habe nicht gezwungen, sondern mit voller Absicht gerade diesen Punkt für seinen Jahresanfang gewählt, weil er bei der Feststellung seines Jahres allerdings auf die Sonne, bei der der Monate aber auf den Mond Rücksicht genommen habe. Daher weist auch Contarenus die Auslassung von 20 Tagen zurück; zumal da er überhaupt von einer solchen Correctur Verwirrung und Tumult befürchtet. Besser wäre es nach seiner Absicht, wenn man durch Sistirung der Schaltung den Kalender wieder auf den Stand zur Zeit Cäsars zurückbringen würde.

[3] Lutheri Opera edd. Walch. Th. XVI. pag. 2676 u. ff. Auszug bei Piper Geschichte des Osterfestes seit der Gregorianischen Kalenderreform. p. 64.

wie damals; aber dies solle niemand Anderer thun, als die hohen Potentaten, welchen es aber an Willen dazu fehle, denn es bedürfe einzig und allein noch des Ausschreibens und des Gebotes, da Alles bereits fein von der Astronomie vorgearbeitet sei. Nachdrücklich betont Luther, dass dies einmüthig und zugleich geschehen müsste, da sonst wüste Zerrüttung und Verwirrung in allen weltlichen Dingen entstehen würde. Ebenso nachdrücklich spricht er es aus, dass die Kalendersache — das Osterfest mit inbegriffen — mit dem Glauben gar nichts zu thun habe, daher seine Verbesserung ausschliesslich Sache der weltlichen Obrigkeit sei. Positive Vorschläge zur Reform macht Luther nicht, er beruft sich eben auf die Vorarbeiten der Astronomen, aber in Bezug auf das Osterfest — das ‚Schuckelfest', wie er es nennt, spricht er denn doch einen Wunsch aus. Er hält es für das Beste, wenn das Osterfest sowie der Weihnachtstag und andere hohe Feste nach dem Sonnenlauf gerechnet auf einen bestimmten Monatstag gesetzt würde. Er gebraucht zur Charakteristik der bestehenden Osterregel das Beispiel: wenn man einen alten Rock mit einem neuen Tuch flickt, so werden seine Risse immer ärger; der alte Rock sei, dass die alten Väter vom Gesetz Mosis ein Stück (den Frühlingsvollmond) behalten wollten, darauf aber hätten sie einen neuen Lappen (den Sonntag nach demselben) gesetzt, daher komme das ewige Schuckeln des Festes und der ewige Hader, so dass der Bücher kein Mass und Ende sei. Sollte es aber den Potentaten nicht gefallen, eine Verordnung dagegen zu erlassen, so soll das Fest fortschuckeln bis an den jüngsten Tag; es werde damit auch gehen, habe der alte Rock nun schon über 1400 Jahre gehalten, so werde er auch noch weiter aushalten.

Mit dieser nüchternen Betrachtung des Reformators, dessen Anhänger nach fünfzig Jahren dem reformirten Kalender so masslose Opposition machten, schliessen wir die Betrachtung jener Tractate ab, die sich mit der Kalenderverbesserung beschäftigen und haben nur noch eines Punktes zu gedenken.

4. Im Jahre 1543 erschien zu Nürnberg des Copernicus Epoche machendes Werk ‚De revolutionibus orbium coelestium' und 11 Jahre später wurden von Erasmus Reinhold die auf seinen Beobachtungen beruhenden Tabulae Prutenicae coelestium

orbium zu Wittenberg veröffentlicht. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Bedeutung dieser Werke zu besprechen, für uns sind sie nur in so fern wichtig, als sie bei der Gregorianischen Kalenderreform zu Grunde gelegt wurden. In dieser Hinsicht hatten sie mehr eine moralische als praktische Bedeutung.[1] Wir haben es mehrmals gesehen, wie sehr den Alphonsinischen Tafeln Misstrauen entgegengebracht wurde, und wie unter diesem Alp alle Bestrebungen nach Reform litten. Dieser war nun behoben, und man konnte mit frischerem Muthe an das lang besprochene Werk gehen.

5. Die grossen Fragen, welche das Concil von Trient beschäftigten, verhinderten es, dass trotz mancher Aufforderung an dasselbe die Kalenderfrage nicht zur Sprache kam. Aber als man in der letzten Sitzung am 4. December 1563 dem Pabste den Auftrag gab, Brevier und Messbuch zu reformiren, da zog man auch den Kalender mit ein.[2] Wenigstens wurde dies in Rom so aufgefasst, denn gestützt auf dieses Decret, nahm fünfzehn Jahre später Pabst Gregor XIII. den Reformgedanken wieder auf und führte ihn in der bekannten Weise durch.[3]

Nun aber war es zu spät. Einst hatten die Väter des Basler Concils die Kalenderreform verschoben, um nicht neuen Grund zur Zwietracht zu geben. Zur Zeit, als Gregor XIII.

---

[1] Namentlich gilt dies für das Sonnenjahr, welches Copernicus (Lib. III. cap. 13) zu 365 T. 5 St. 49 M. 16 S., also nur um 4 Secunden kürzer als Alphons ansetzt. Die Gregorianische Schaltregel entspricht genau dem Copernikanischen Ansatze, nach welchem in $133\frac{1}{3}$ Jahren die Anticipatio der Jahrpunkte im Julianischen Jahre 1 Tag beträgt, während die Alphonsinischen Tafeln sie zu $134\frac{26}{161}$ Jahren ansetzen.

[2] Theiner: Acta Genuina Concilii Tridentini. T. II. pag. 505. — Decretum de indice librorum, catechismo, breviario et missali.

[3] Bulle Gregor XIII. in Clavius: Calendarii Romani Explicatio pag. 13. ‚Sane ejusdem concilii patres, cum ad reliquam cogitationem Breviarii quoque curam adjungerent, tempore tamen exclusi, rem totam ex ipsius concilii decreto ad auctoritatem et iudicium Romani Pontificis retulerunt. Duo autem Breviario praecipue continentur, quorum unum preces laudesque divinas festis profestisque diebus persolvendas complectitur, alterum pertinet ad annuos paschae festorumque ex eo pendentium recursus solis et lunae motu metiendos'. Und Clavius sagt pag. 3, der Pabst habe die Reform vorgenommen ‚cum in sacro concilio Tridentino Breviarii missalisque emendatio Romano Pontifici reservata esset.

die Bulle ‚Inter gravissimas' in die Welt sandte, befand sich die Christenheit wieder in zwei Lager gespalten, und was damals zu Basel vermieden worden war, trat jetzt ein. Auch in der Zeitrechnung standen sich nun die Parteien gegenüber, und viel kleinlicher Hader, aber auch blutiger Streit wurde wieder um das Osterfest geführt, wie einst, als der nun vom Pabstthum verbesserte Kalender noch keine festen Formen angenommen gehabt hatte.

Anhang.

I. De Kalendario Linconiensis.

(Ex codice Vindob. 5508. fol. 205a.)

A. Ad habendum notitiam Kalendarii Linconiensis episcopi sciendum, quod .19. litterrae alphabeti per ordinem in 4 lineis pro aureo numero ponuntur, ita quod .a. pro unitate .b. pro binario .c. pro ternario et sic deinceps, et deserviunt hec .4. linee .4. ciclis decemnovenalibus. ita quod prima linea primo ciclo, secunda secundo, et sic de aliis.

Unde ad habendum primationem veram alicuius lunationis secundum astronomos, scito, in quoto ciclo horum 4 ciclorum sis, et in quoto anno eius, et hoc scies sic: Adde annis domini .1. et totum collectum divide per .76. et si remanserint .19. vel minor numerus, sumus in prima linea sive ciclo et in totali anno illius cicli quantum fuerit residuum; si .19. remanent sumus in ultimo anno primi cicli, si vero remanenserint plus quam .19. et minus .38. sumus in secunda linea sive ciclo. (etc.)

B. Notitia, quod secundum institutionem huius autoris oportet semper addere ad residuum annorum domini a primo Septembri usque ad nativitatem domini unitatem, quia litterra designans aureum numerum semper renovatur in Septembri, et cum dicitur adde .9. intelligitur de annis domini imperfectis.

C. Et sciendum quod, ubicumque invenitur litterra deserviens illi anno, de quo queris primationem, in tali die primatur luna et numerus subscriptus horam ipsius primationis ostendit.

D. Item ad prompte inveniendum residuum divisionis annorum per .76. sciendum ut docet canon, quod divisis 1595 per .76. nichil remanet.

E. Item notitia; quod hora primationis subscripta in hoc Kalendario est eiusdem diei imperfecti ita videlicet, quod incipit computatione media nocte usque ad mediàm, sub quo scribitur.

II. Forma decreti Basiliensis sinodi super correctione Kalendarii. [1]

(Ex codice Mellicensi K. 24. pag. 23—25.)

Sacrosancta generalis sinodus Basiliensis in spiritu sancto legittima[a] congregata, universalem[b] ecclesiam repraesentans, ad perpetuam rei memoriam. Saluberrimas ordinationes, quas patres nostri multo studio ad omnipotentis dei gloriam observare studuerunt, nullatenus per negligentiam aut incuriam nostri temporis fieri irritas aut in oblivionem abire dignum est, praesertim dum per eas misteria gratiae, facta per Jesum Christum salvatorem nostrum et veteris testamenti figuris designata legalibus, in memoriam hominum assidue reducuntur, ut omni devotione mirabilia opera domini et eius immensa beneficia commemorent. Fuit autem sanctis patribus haec maxima solicitudo, ut pascae festum, inter sollemnitates utriusque testamenti celeberrimum, debite coleretur et observaretur. Decretis quoque et institutionibus generalium conciliorum atque sanctae sedis apostolicae ad perpetuam rei memoriam statui curaverunt, ut dominica proxima post quartam decimam lunam primi mensis ab universis christianis sancta haec celebraretur festivitas, quod et longis temporibus in ecclesia dei observatum extitit. Verum lapsu temporis ex anticipatione aequinoctiorum, solstitiorum et lunarium conjunctionum defectus plurimi super signatione dierum ipsis aequinoctiis, solstitiis et lunaribus conjunctionibus olim correspondentium successerunt, ita ut jam notorie plerumque contingat, non dominicam praefatae quartae decimae lunae proximam, sed alteram longius distantem adversus sanc-

[1] Bruchstücke abgedruckt in Joh. Stöffler: Kalendarium Romanum. fol, 66[a] — erwähnt bei: Würdtwein Subsidia diplomatica. IX. Praefatio, pag. 9. Stöffler: [a] legitime. [b] universam. [c] quampluribus.

torum patrum instituta ipsi celebrationi festi pascalis deputari, quod non parva scandala in populo christiano, si non provideretur, praestare valet.

Ut itaque tanto defectui obvietur, et antiqua ecclesiae institutio ad debitum ordinem reducatur, quamplurimis[c] praelatis et doctoribus injunximus, ut, consultis super ea re viris peritis et omnibus dificultatibus diligenter examinatis, modum convenientiorem exquirerent, per quem in hoc providere valerent. Quorum tandem relatione repertum[a] est, ad reparationem defectus praedicti unam viam esse comodissimam, ut adveniente anno domini MCCCCXL ex mense Octobri septem dies in computatione Kalendarii omittantur, sic ut die tertio post festum 21. Oct.
beati Lucae ewangelistae, videlicet die Veneris immediate sequente, celebretur festum beatorum apostolorum Simonis et 28. Oct.
Judae, et die Martis extunc immediate sequente festum 1. Nov.
Omnium Sanctorum, et sic deinceps festa computentur ex ordine, quo in Kalendario describuntur. Sic autem numerus ille, qui aureus vulgariter dicitur, in antiquum ciclum lunarem commutabitur, et qui erat .16. fiet .13. atque diem incensionis monstrabit absque tamen variatione situationis, quam ipse numerus aureus in Kalendario hucusque habuit. Primum etiam pasca in Kalendario die undecimo Kalendas Aprilis et ultimum septimo Kalendas Maii — velut olim, deinceps signabitur. In martilogiis (sic) quoque, quae in plurimis ecclesiis cathedralibus et monasteriis legi solent, pro litterra anni non .q. sed .n. tenebitur et in Kalendis Januarii sequentibus ciclus lunaris erit 14, litterra quoque in martilogiis .o.[1]

Hunc igitur modum velut faciliorem et commodiorem acceptans, decrevit sancta sinodus, ipsum per universam ecclesiam diligenter observari, praecipiens cunctis Christi fidelibus, ut anno domini millesimo quadrigentesimo quadragesimo festum Simonis et Judae tertia die videlicet die Veneris immediate sequente post festum beati Lucae ewangelistae et festum Omnium Sanctorum die Martis sequente, ut praemissum est, atque alia sequentia ordine praemisso celebrare curent. Insuper, ne ali-

---

[1] Es sind dies die Zahlen des neunzehnjährigen Cyclus in Buchstaben ausgedrückt. q = 16; n = 13; o = 14.

Stöffler: [a]quampluribus [b]compertum.

quis error circa hoc contingat in futurum, statuit haec sancta sinodus, quod semper post trecentos annos unus bissextus omittatur. Et, ne quis hujus solemnis decreti praetendere valeat ignorantiam, universis archiepiscopis et episcopis praecipimus et mandamus, quatenus adveniente festo Nativitatis beatae
8. Sept. virginis anni praefati .1440. faciant hujusmodi decretum in singulis cathedralibus et parochialibus ecclesiis suarum diocesum publicari, etiam per omnes dominicas sequentes ab ipso festo Nativitatis Mariae usque ad festum beatorum apostolorum Simonis et Judae, et deinceps haec salubris ordinatio per omnes concorditer observetur. Denique ad evitationem variorum litigiorum, qui occasione hujus reformationis contingere possent, declarat haec sancta sinodus, universos et singulos, qui ad solvendum dandum vel faciendum aliquid certo die vel infra certum diem ex contractu vel alias fuerint obligati, non debere pro anno illo quovis modo ad hujusmodi solutionem dationem vel facti impletionem teneri aut compelli, donec octava dies post ipsum diem pro solutione statutum advenerit. Datum etc.

VIII. SITZUNG VOM 15. MÄRZ 1876.

Von dem c. M. Herrn Professor Dr. Bischoff in Graz und von dem Ausschuss des Vereines der Geographen in Wien sind Dankschreiben für die Ueberlassung von akademischen Publicationen eingelaufen.

Das w. M. Herr Regierungsrath Ritter von Höfler in Prag übersendet eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung: ‚Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst, Karl V. und Adrian VI.‘

Herr Professor Dr. G. Alton in Prag überschickt eine Abhandlung: ‚Der ladinische Dialekt in Enneberg‘ und ersucht um ihre Aufnahme in die akademischen Schriften.

Das c. M. Se. Excellenz Herr Baron Helfert überreicht einen für das ‚Archiv für österreichische Geschichte‘ bestimmten Aufsatz, welcher betitelt ist: ‚Das Kriegsjahr 1809‘ und den ‚Erinnerungen‘ des im Jahre 1868 verstorbenen Grafen Eugen Černin entnommen ist.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Annuario marittimo per l'anno 1876. XXVI. Annata. Trieste, 1876; 8°.

Bericht über die niederösterr. Landesirrenanstalt Ybbs pro 1872. Mit 1 Atlas. Kl. 4° und Folio.

Bibliothèque de l'École des Chartes: Félix Bourquelat (de Provins), disciple d'Auguste Thierry et professeur à l'École des Chartes. Paris, 1876; 8°.

Fermähtnis, das neue. Leipzig, 1875; kl. 8°.

Gesellschaft, k. k. geographische, in Wien: Mittheilungen. Band XIX (neuer Folge IX), N° 2. Wien, 1876; 8°.

— k. k. mähr.-schles., zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde in Brünn: Mittheilungen. 1875. LV. Jahrgang. Brünn; 4°.

Königsberg, Universität: Akademische Gelegenheitsschriften aus dem Jahre 1875. 4° und 8°.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'Étranger'. Ve Année, 2e Série, N° 37. Paris, 1876; 4°.

Toderini, T., und Cecchetti B., L'archivio di Stato in Venezia nel decennio 1866—1875. Venezia, 1876; gr. 8°.

Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst. Karl V. und Adrian VI.

Von

Dr. Constantin von Höfler,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Das Ende des Jahres 1521, der Anfang des Jahres 1522 hatten für Kaiser Karl V. eine Umgestaltung der Dinge erzeugt, die im grellsten Gegensatze zu den schweren Schlägen stand, welche der jugendliche Fürst kurz vorher erlitten. Nicht ohne sein Verschulden waren sie über ihn gekommen. Die Misswirthschaft, welche die Flammändischen Räthe unter ihm in Spanien getrieben, hatte wesentlich zum Aufstande in Castillien den Vorwand gegeben, obwohl ganz andere Factoren wirksam waren und der Aufstand auch in Sicilien wie in Valencia losbrach, die Opposition der Aragonesen und Catalonier gegen die Wünsche des Königs einen gar nicht unwesentlichen Antheil an der Kundgebung der allgemeinen Unzufriedenheit hatte. König Franz von Frankreich schürte den Aufstand, unterstützte ihn mit Heeresgewalt und an seinem Willen war es nicht gelegen, wenn die Flamme, die zu rasch emporloderte, auch rasch wieder erstickte. Aber Mutter und Schwester Karl's waren in die Gefangenschaft der Aufrührer gefallen, waren vor Misshandlungen so wenig sicher als sie vor Drohungen befreit waren. Man wollte sie geradezu fortschleppen, als es gelang, sie zu befreien, nachdem Monate lang das Königthum Karls davon abgehangen, ob seine irrsinnige Mutter die Würde und natürliche Klugheit bewahren würde, nicht zu unterschreiben, was die Junta der Comuneros ihr bald mit schmeichelnden Bitten, bald mit offenen Drohungen, mit Hinterlist und Gewalt vorlegte. In Deutschland spielte Franz von Sickingen den Gewalthaber; beinahe weniger mit den Churfürsten als mit ihm, dem

Reichsritter, hatte sich der Kaiser zu benehmen und wollte Kaiser Karl die drohende Revolution ausbeuten, die religiöse Bewegung in die politische verkehren, er durfte sich nur mit Franz und den Reichsrittern, des Kaisers freien Knechten, verständigen und die oligarchische Verfassung Deutschlands war umgestürzt. Als der Kaiser, von allen Seiten gedrängt, nach Spanien zurückzukehren, um es nicht von den Franzosen zurückerobern zu müssen, endlich 1522 den Boden Castilliens wieder betrat, war der gänzlich unerwartete Umschlag der Dinge schon geschehen. Erst ward durch die Granden der Aufstand in Castillien niedergeworfen, dann Navarra, dessen sich die Franzosen bemächtigt, wieder erobert, dann in Italien die Franzosen gleichfalls geschlagen, der Gobernador Spaniens, der Cardinal von Tolosa, Adrian, zum Papste gewählt und dadurch mehr als es seit Jahrhunderten der Fall gewesen, die Aussicht eröffnet, dass die volle Einigkeit des Kaiserthums und Papstthums in allen wichtigen europäischen Fragen gewonnen, die französische Politik auch in den kirchlichen Angelegenheiten aus dem Felde geschlagen werde. Bereits waren die Herzogthümer Mailand und Genua durch die Kaiserlichen erobert und wenn nun Venedig und, wie zu erwarten war, der neue Papst dem Bündnisse gegen Frankreich beitraten, so war letzteres definitiv aus Italien ausgeschlossen, die alten Kaiserrechte über Italien wieder gewonnen, dessen natürliche Verbindung mit dem deutschen Reiche wieder hergestellt; die grossartigste Wiedererneuerung des alten Kaiserreichs stand in nächster Zukunft bevor.

Am 29. August 1521 hatte Sultan Soliman Belgrad erobert. Die Knechtung Serbiens, das sein trauriges Schicksal selbst vorbereitet hatte, war dadurch für Jahrhunderte eine vollendete Thatsache geworden. Bosnien hatte sich dem Islam in die Arme geworfen; der moslemische Slave knechtete hier den christlichen und der Hass beider Theile sicherte daselbst die osmanische Herrschaft. Ungarn, zum grossen Theile das Glacis von Belgrad, harrte des osmanischen Eroberers, der ‚das eine Auge der Christenheit' gewonnen, als dieser sich entschloss,

erst nach dem anderen, Rhodus, sich zuzuwenden und nachdem er Flotte und Heer abgesandt, die wichtige Insel den Johannitern abzunehmen, am 25. August 1522 selbst in das Lager kam, die Belagerung der Stadt mit dem äussersten Nachdrucke zu betreiben. Zwei Tage später landete Papst Adrian mit achtzehn Galeeren bei Cività Vecchia. Am Jahrestage der Eroberung Belgrads zog der deutsche Papst in Rom ein. Es war am 27. August 1522,[1] dass der Freund und Gönner Dr. Martin Luthers, Franz von Sickingen, welcher 1521 als Herr von Deutschland bezeichnet worden war, dem Churfürsten von Trier den Krieg erklärte und damit den Plan der Reichsritterschaft, die geistlichen Fürsten zu stürzen, offen darlegte. An demselben Tage erschienen Alfonso Sanchez, Botschafter des Kaisers, und Richard Pace, Botschafter Königs Heinrich VIII. von England, im herzoglichen Palast zu Venedig vor dem Dogen, dem Senate und der Signoria, um, in Kraft des Londoner Vertrages vom 16. Juni, Venedig aufzufordern, am Kriege gegen — König Franz von Frankreich Theil zu nehmen.[2]

So brach zugleich der Bürgerkrieg in Deutschland, der Kampf mit den Osmanen, der Krieg mit Frankreich aus, drohte die Vernichtung Ungarns, ob Italien französisch oder türkisch würde, war die Frage; man befürchtete das Eine wie das Andere.

Zunächst musste man jedoch abwarten, ob die Freunde nicht grössere Verlegenheiten bereiten würden als die Feinde.

Noch in Spanien hatte sich der Papst über die geringe Bereitwilligkeit der Vicekönige beklagt, welche es nicht vergessen konnten, dass er als Gobernador ihren Interessen entgegen gehandelt hatte. Er musste sehr bald empfinden, dass Don Juan Manuel, der kaiserliche Botschafter in Rom, noch viel weniger freundliche Gesinnungen hege.

An demselben Tage, an welchem Adrian das Cardinalscollegium um sich versammelte und den im Purpur Einherschreitenden (purpurati) das Mass ihrer Einkünfte vorzeichnete, hielt er auch mit den anwesenden Botschaftern einen Kriegsrath zur Rettung von Rhodus und der Abwendung der

[1] Ranke, deutsche Geschichte II. S. 55.

[2] Calendar of state papers II. p. 178. n. 172.

Türkengefahr von Italien,[1] wo ja schon früher Otranto ihnen hatte abgenommen werden müssen (1. September 1522). Der kaiserliche, der englische, französische, polnische und venetianische Botschafter sammt dem Johanniter Prior wohnten der Berathung bei. Es musste Allen einleuchten, dass die Rettung von Rhodus und überhaupt der Christenheit von dem Joche der Osmanen nur durch eine allgemeine Pacification der christlichen Mächte möglich war, zunächst aber Venedig als grösste Seemacht in die Action trete und mit seinen fünfzig Galeeren Rhodus zu Hilfe eile. Aber gerade Venedig war ja zur Theilnahme an dem Kriege gegen Frankreich aufgeboten worden und sollte jetzt seine Seemacht gegen die Osmanen verwenden! Es fiel wohl Aloisio Gradenigo, dem venetianischen Botschafter, nicht zu schwer, darzuthun, dass die Seemacht der Republik der der Osmanen nicht gewachsen sei. Seine Ausführung wurde durch den polnischen Botschafter bekräftigt. Es lag nicht im Interesse Venedigs, sich einen Osmanenkrieg auf den Hals zu laden. Von einer allgemeinen Betheiligung der christlichen Mächte konnte ja bei dem französisch-spanischen Kriege keine Rede sein und das Resultat der Berathungen erstreckte sich endlich darauf, dass der Papst befahl, zwei Schiffe, jedes zu 1000 Mann, auf seine Kosten auszurüsten und dem Cardinal von Medici, dem Protector des Johanniterordens, auftrug, diese Unterstützung den Belagerten zukommen zu lassen. Da aber der Cardinal in der nächsten Zeit nach Florenz zurückging, musste die Ausführung des päpstlichen Befehles, ganz abgesehen von der Leere der päpstlichen Cassen, von selbst in Stocken gerathen.

Die Venetianer befanden sich in einer eigenthümlichen Lage, wo es grosser Klugheit bedurfte, sich ohne zu zerschellen hindurchzuwinden. Doge und Senat hatten den englischen Botschafter Richard Pace auf das Glänzendste aufgenommen.[2] Als aber Pace die Aufforderung stellte, sich mit dem Kaiser und dem Könige gegen König Franz zu verbünden, erfolgte die Antwort, Venedig habe bis jetzt noch keinen Frieden mit dem Kaiser abgeschlossen, der Papst aber die Venetianer zu

[1] Brewer p. 346.

[2] Brewer p. 2497. 2498.

einem allgemeinen Frieden aufgefordert, da der Türke die Christenheit mit Krieg überziehe. Sobald daher der Friede mit dem Kaiser abgeschlossen sei, zweifelten sie nicht, dass sich Alles nach des Kaisers Wunsch gestalten werde.

Die Venetianer konnten diese Antwort, welche übrigens Richard Pace ihrem wahren Werthe nach wohl zu würdigen verstand, um so leichter geben, als ihnen wohl bekannt war, dass der Bischof von Skardona im Auftrage Adrians durch Venedig gekommen war, um sich von da nach Frankreich zu begeben und König Franz zu versichern, Adrian werde den Kaiser nicht mehr als ihn begünstigen.[1] Seinerseits machte Pace den Dogen aufmerksam, wie schändlich die französischen Könige immer gegen Venedig gehandelt, wie sie an der Vernichtung Venedigs gearbeitet, wie sie König Franz an Kaiser Maximilian verkaufen wollte, wenn dieser nur von der Eroberung Mailands abzustehen sich entschliessen würde. Der damalige Theilungsvertrag in Bezug auf Italien war ja kein Geheimniss geblieben.

Als die Venetianer fortfuhren, sich in zweideutige Redensarten einzuhüllen, stellte endlich Pace, verstärkt durch die Anwesenheit des kaiserlichen Botschafters, die positive Anfrage an die Signoria, ob sie von dem französischen Bunde abstehen wolle oder nicht; im letzteren Falle würde sie der König von England feindlich überziehen. Diese Alternative und die Lösung aus ihrer Verstrickung durch einen Krieg, der dem venetianischen Handel im Norden die empfindlichsten Verluste bereiten konnte, versetzten den Senat in unaussprechliche Bestürzung. Er bot Alles auf, Pace zu beschwichtigen und den Staat als Freund des Königs darzustellen. Richard Pace erkrankte hierauf, der Papst nicht minder, so dass derselbe erst am 30. September den Kaiser von seiner Ankunft in Rom in Kenntniss setzen konnte.

Unterdessen spielte der kaiserliche Botschafter Don Juan Manuel den Herrn in Rom. Er war der alter ego des Kaisers. Er gab den Vicekönigen von Neapel und Sicilien Weisungen wie den kaiserlichen Befehlshabern in Italien. Er war es, welcher Parma, Piacenza und Reggio als kaiserliche Lehen

[1] Pace an Wolsey bei Brewer p. 2498.

besetzen liess, zum ungemeinen Verdrusse des Papstes, der darin eine nicht zu duldende Verletzung der Rechte des Kirchenstaates erblickte. Er liess ein Schiff mit den Effecten eines französischen Cardinals wegnehmen: er freute sich nicht bloss Gewalt zu üben, sondern wo möglich auch noch eine Kränkung hinzuzufügen. Er war Oberhaupt, Leiter und Führer des diplomatischen und militärischen Generalstabs des Kaisers in Italien und führte dessen Kriege auf eigene Faust. Auch Lope Hurtado war nach Rom gekommen; in Genua erkrankt, betrieb er aber nichts desto weniger mit aller Kraft den Plan eines kaiserlichen Einfalles in die Provence, um wo möglich von da aus bis Paris vorzudringen.

Je mehr der Papst an einer allgemeinen Pacification der Christenheit arbeitete, desto mehr schied sich die kaiserliche Politik von der ‚apostolischen'. — Karl war von den weitaussehendsten Plänen erfüllt. Er gedachte eine Flotte nach den Molukken, eine andere nach Rhodus zu schicken, in Frankreich einzufallen, das mittelländische Meer und das spanische sich eigen zu machen und eine militärische Verbindung mit dem Infanten-Erzherzog einzurichten. Die kostbare Zeit, welche ihm der Aufstand der comunidades geraubt, sollte wieder eingebracht und die ganze Macht eines Königs des nun zum ersten Male vereinigten Spaniens, des burgundisch-habsburgischen Hauses und des Kaiserthums entfaltet werden.

Die Correspondenz des Kaisers mit Adrian wurde ununterbrochen fortgesetzt, wenn auch ein beträchtlicher Theil derselben sich in dem Archive von Simancas birgt, so reicht doch dasjenige, was wir davon besitzen, aus, die Intimität des gegenseitigen Verhältnisses uns klar zu machen.[1] Kaiser Karl antwortete auf Adrians Brief vom 5. August über die Zwitterstellung Henri d'Alberts zu Frankreich und Spanien und wie er geringere Hoffnungen auf ihn setze als der Papst, dankte ihm aber für seine Warnung in Betreff Königs Christian von Dänemark und suchte Adrian eine bessere Meinung in Betreff des Herzogs von Mailand beizubringen.[2]

[1] Höfler, Wahl und Thronbesteigung Adrians VI. S. 76.

[2] En Palencia á 25 de Agosto 1522. Gach. p. XXXVI.

Das nächste Schreiben des Kaisers, das uns überliefert ist, vom 7. September, trägt ganz den Stempel der veränderten Lage. Er wälzt jeden Vorwurf des Friedensbruches von sich und auf König Franz, erklärt aber auch, ohne den König von England keinen Frieden schliessen zu können, jedoch zu jedem Frieden wie Waffenstillstand bereit zu sein, wenn König Franz ehrbare Bedingungen stelle.[1] Allein die Correspondenz zwischen den beiden Häuptern der Christenheit ging bei dem Mangel an sicherer Communication nur sehr langsam von Statten. Der Papst sandte Karl Duplicate seiner Briefe, in der Besorgniss, die Originale möchten nicht angekommen sein. So kam es, dass neun Tage nach dem Schreiben Kaisers Karl ihm der Papst aufs Neue schrieb,[2] den Zustand von Rhodus, das Hilfeflehen von da wie von Ungarn darstellte und ihn selbst auf das beweglichste bat, mit dem Könige von England an einem Waffenstillstand oder Frieden zu arbeiten. Er schilderte seine eigene Verlegenheit den Schweizern gegenüber, welche ihre Rückstände von den Tagen Papst Leo's unbarmherzig verlangten. Adrian fand es hart, dass er in seiner Armuth diese bezahlen sollte, nachdem doch sein Vorgänger für Wiedererlangung des Herzogthums Mailand mehr als 400.000 Ducaten ausgegeben, abgesehen von Verpfändungen und Verkäufen im Betrage von 300.000 Ducaten. Die Schweizer seien Leute, die sich um Recht und Vernunft wenig kümmerten.[3] Der Kaiser möge sich in Betreff ihrer nicht täuschen. Sie fürchteten beständig, wieder unter das deutsche Reich zu kommen, von dem sie sich befreit, und wenn sie unter dem Vorwande, der Kirche (dem Papste) zu dienen, nicht gegen Frankreich dienen würden, ihm, dem Kaiser, würden sie nicht dienen und sein Geld wäre verloren. Ohne die Schweizer würde übrigens der König von England wenig ausrichten, mit ihnen, was er wünsche.[4]

Erst am 27. September antwortete der Kaiser auf das Schreiben Adrians aus Genua am 19. August.[5] Es handelte

[1] En Valladolid. Gach. p. XXXVII.

[2] Roma 16. Sept. Gach. p. XXXVIII.

[3] Es gente poco fundada en derecho ni en razon.

[4] Folgen noch Verwendungen für Don Hernando de Silva und den Erzbischof von Bari, für welchen er das Bisthum Jarena verlangt. Gach. p. XXXVIII.

[5] Gach. p. XXXIX.

sich jetzt um einen diplomatischen Feldzugsplan zur Beruhigung Italiens. Dazu diente zuerst die Festhaltung Genuas, dann zu verhindern, dass die Schweizer sich nicht für Frankreich erklärten, endlich die Gewinnung Venedigs, womit der Friede in Italien gesichert sei. Der Kaiser bat daher Adrian, seinen Nuntius bei den Schweizern, den Bischof von Veroli, zu vermögen, die Bemühungen des kaiserlichen und englischen Gesandten sowie des Herzogs von Mailand zu unterstützen. Das Gleiche möge mit Girolamo Adorno geschehen, um die Venetianer in den Bund hineinzuziehen, und endlich möge dem Herzoge von Ferrara die Investitur mit Ferrara von Seiten des Papstes, mit Modena und Reggio von Seiten des Reiches gewährt werden, wobei Karl berechnete, dass man noch 2—300.000 Ducaten für das allgemeine Beste gewinnen könnte.[1] Die Antworten Adrians beziehen sich regelmässig auf das, was seiner Ueberzeugung nach Spanien am besten frommt, sowie auf die allgemeine Lage der Christenheit. Er hat zwar die Stelle eines Gouverneurs aufgegeben; seine Rathschläge sind aber fortwährend die des treuen Haushalters der spanischen Krone. Je mehr er aber selbst das Interesse Spaniens im Auge hat, desto mehr sucht er Kaiser Karl für die Erfüllung der allgemeinen Pflichten zu gewinnen. Er schreibt (30. September)[2] an Kaiser Karl, er sei bereit, sein Blut für die Erhaltung von Rhodus zu verspritzen und fordert ihn auf, Hilfe zu bringen. Er schreibt ihm in Antwort auf Karls Briefe vom 7. September (am gleichen Tage, 30. September),[3] dass er im Interesse der Christenheit nur Eines kenne, Frieden zwischen Kaiser Karl und König Franz, und bedauert, wenn diese seine Absichten in Spanien missverstanden würden.[4] Wollte er aber auch sich an

[1] Der Papst wollte jedoch seinerseits nur mit grosser Vorsicht an diese Sache gehen, damit den Rechten der Kirche kein Eintrag geschehe. Gach. p. 130.

[2] Gach. p. XL.

[3] Gach. p. XLI.

[4] Es folgt dann in der Correspondenz ein kleiner Brief Adrians an Kaiser Karl vom 14. October und hierauf eine Antwort auf Karls Brief vom 26. September (27. September?) in Betreff des Herzogs von Ferrara und der Passage französischer Schiffe nach Rhodus. Adrian's Schreiben ist vom 31. October. Gach. p. XLIII.

dem Kriege Kaisers Karl gegen König Franz betheiligen, so könnte er es doch nicht thun, überladen mit Schulden, wie er sei, und gequält von dem Geschrei der armen Leute, die das Ihrige seinem Vorgänger gegeben.[1] Er sei bei den übrigen Fürsten bereits im Verdachte, als stünde er zu sehr auf Kaisers Karl Seite. Aber als sollte nach allen Seiten sich nur Zwist und Verwirrung erheben, so erklärte sich Kaiser Karl gegen Adrians System, Nuntien nach den verschiedensten Ländern mit besonderem Auftrage zu schicken,[2] so erhob sich jetzt, als Adrian den Bischof von Astorga nach Spanien gesandt hatte, mit Vollmachten zum Abschluss eines Friedens zwischen Spanien und Frankreich, ein Streit zwischen dem Protonotar Caracciolo, Don Bernardino Pimentel und dem Bischofe von Astorga, so dass Kaiser Karl interveniren musste. Ueberhaupt nimmt die Correspondenz gegen Ende des Jahres an Gereiztheit zu. Der Papst, welcher am 21. Nov. den Kaiser auf das dringendste zur Hilfe für Rhodus aufforderte, beklagt sich ungemein über die Bedrückungen, welche die Angehörigen des Kirchenstaates von dem kaiserlichen Heere in Italien litten. So oft er auch deshalb an Prospero Colonna und den Herzog von Mailand geschrieben, so habe das die Sache nur schlimmer gemacht. Die kaiserlichen Feldherren in Parma, Piacenza, Reggio redeten sich auf Befehle Don Manuels aus,[3] der übrigens damals (21. November) Rom bereits verlassen hatte. Er könne nicht begreifen, warum Don Manuel sich in der päpstlichen Angelegenheit so hart benehme, es müsste denn nur sein, weil er durch Adrians Wahl die 100.000 Ducaten einbüsste, die ihm ein anderer Bewerber versprochen hatte. Die Gunst, welche Kaiser Karl ihm, dem Papste bezeuge, seien Worte und nicht Thaten. Er hoffe, dass es jetzt mit dem Herzoge von Sessa und dem Marques von Pescara, den neuen Botschaftern Kaisers Karl, besser gehen werde (21. November).

[1] Qui ont engagé leurs offices, de quoy ils vivoyent. Gach. p. 127.

[2] En verdad, schreibt Kaiser Karl, offenbar sehr übel gelaunt, no compla a Vuestra autoridad ni al bien de los negocios tanta pluralidad de nuncios y specialmente tan mal avenidos. Gach. p. 132.

[3] Fechas en Marino a 10 de setiembre.

[4] Gach. p. XLV. Calend. II. p. 504.

Der darauffolgende Brief vom 22. November[1] bringt neue Klagen, da Girolamo Adorno im Namen des Kaisers mit dem Herzoge von Ferrara wegen Modena und Reggio unterhandeln sollte und Don Manuel dem kaiserlichen Heere geboten hatte, die Ländereien des Kirchenstaates zu bedrücken (agravrarse).

Es klingt aber nach unseren Verhältnissen geradezu unerhört, wenn Kaiser Karl am 17. December 1522 von dem Papste schrieb[2], er habe seit dessen Brief aus Genua vom 19. August kein Schreiben von ihm erhalten, er wisse nichts von seinen Botschaften, und nur durch Privatbriefe habe er erfahren, dass der Papst glücklich in Rom angekommen, gekrönt sei und dass dort ein so schlechter Gesundheitszustand herrsche. Alle Klagen des Papstes waren vergeblich, wenn sie nicht zur rechten Zeit zu Kaiser Karl drangen!

Der Vorwurf des Papstes über die Thatenlosigkeit des Kaisers bezog sich wohl zunächst auf den Umstand, dass er im äussersten Westen weilte, während die Osmanengefahr immer näher rückte. Wir wissen, dass Karl am 25. August 1522 an den Herrn Charles de Poupet (Herrn de la Chaux) ein weitläufiges Schreiben erliess, das wenigstens beweist, dass er die drohende Gefahr wohl erkannte. Da Ungarn schon geschwächt, ja beinahe schon vernichtet wäre, so sei, wenn es den Türken gelänge, die beiden Bollwerke der Christenheit gegen ihn (Belgrad und Rhodus) zu erobern, das Thor geöffnet, Schlüssel und Weg ihnen gegeben sowohl nach Neapel und Sicilien als in den Kirchenstaat zu dringen, und wenn diese überzogen würden, ganz Italien zu erobern, zuletzt die ganze Christenheit zu vernichten. Selbst wenn der Türke unverrichteter Dinge von Rhodus abzöge, sei die Christenheit vor diesem gewaltigen Feinde nicht sicher, da ihm dieselbe durch ihre eigene Schwächung mittelst der eigenen Waffen die Hilfe leiste, welche zu seiner Abwehr dienen sollte. Und das Schlimmste sei, so müsse man auch glauben, dass die Unternehmungen der Osmanen eine Folge der Aufreizungen derjenigen seien, von welchen alle Uebel herstammten und die die ganze Christenheit

[1] Gach. p. XLVI. Calend. II. 505.
[2] Calend. II. p. 508.

dem Verderben aussetzten (den Franzosen).[1] Obwohl aber sein Schatz durch die vorausgegangenen provocirten Kriege sehr angegriffen sei und er füglich Grund hätte, sich der Last zu entschlagen, so werde er doch handeln als erster Fürst der Christenheit und Protector der Kirche, und wie er nie einen anderen Wunsch gehegt, als mit den Ungläubigen zu kämpfen, so nun Rhodus zu Hilfe alle Kraft aufbieten. Er wolle an den König von England und an andere Fürsten schreiben, an die Herzoge von Savoyen, Lothringen und Ferrara, die Marchesen von Montferrat und Mantua, die Venetianer, Florentiner, Lucchesen und Genuesen, an seine Verbündeten, die Doria's (Adorno's) und an die Officiere in Genua zur Ausrüstung der fünfzehn grössten und besten Carraken und fünfzehn Galeeren, an die Vicekönige von Neapel und Sicilien, den Rhodisern zu Hilfe zu eilen mit Leuten und Schiffen, ebenso dem Papste. Auch habe er bereits für 1000 Ducaten Lebensmittel für Rhodus aufbringen lassen.

Man kann annehmen, dass es dem Kaiser nicht an gutem Willen gebrach, die Christenheit gegen die Osmanen zu vertheidigen, wie er ja später selbst zwei Mal nach Africa zog, die Kreuzfahrt gegen Tunis unternahm, wie einst König Ludwig IX., dessen Nachfolger jetzt eine so schmähliche Rolle als Türkenfreund spielte. Allein mindestens eben so sehr lag dem Kaiser am Herzen, von dem Papste alle möglichen kirchlichen Privilegien sowohl in Betreff Spaniens als Flanderns und Burgunds zu erlangen. Seine Gesandten sollten die ersten sein, welche dem Papste Obedienz leisteten, aber auch ihm (dem Kaiser) einen Indult verschaffen, in Kraft desselben alle ersten Würden und Pfründen, die vacant würden, zu besetzen und neue Bisthümer zu errichten.[2] Hatte man bisher über den

[1] qui comme iniques auteurs de tous maulx, imitateurs de desordonnees voluntez et cupiditez scelereuses se demonstrent assez eulx vouloir couvrir et soulaiger par icelle sinistre practique dyvertyr la vraie voix et stabilité de la chose publique chretienne mestant icelle en hazard de totale perdicion, presument estre loingtains du feux du dit tres-cruel Turc enemy de tous bon chretiens. Lanz I. p. 37. (Wahrscheinlich soll es heissen: initiateurs.

[2] des premiers dignitez et aultres quelconques benefices qui vaqueront en nosdits pays de Flandre et Bourgoingne et aultres de par de la ainsi. Kaiser Karl an Margaretha. 15. August 1522. Lanz I. p. 36.

Absolutismus der Päpste in kirchlichen Dingen geklagt, so schien für Kaiser Karl die Gelegenheit günstig, denselben durch den weltlichen Absolutismus auf demselben Gebiete zu ersetzen, sich in den burgundisch-flandrischen wie in den spanischen Erbländern durch päpstlichen Indult zum Herrn der Kirche, ihres Vermögens und ihres unermesslichen Einflusses auf seine Unterthanen aufzuschwingen. Dazu sollte vor Allem ‚master Adrian' helfen. Man wusste nicht, was schädlicher war, die Verweltlichung der Kirche durch die Päpste oder die Verkirchlichung des Staates durch den Kaiser.

Wir besitzen eine Denkschrift des kaiserlichen Cabinetes, welche um diese Zeit dem Papste überreicht worden ist. Es wurde in dieser zuerst auseinandergesetzt, man könne sich keinen hinreichenden Grund vorstellen, warum die Defensivliga unterlassen werden sollte. Dem Kaiser komme es zu, die Protection des apostolischen Stuhles zu übernehmen. Er, der Schüler des Papstes,[1] stehe zu diesem in einem ganz anderen Verhältnisse als der König von Frankreich. Die Irresolution und Neutralität des Papstes bringe nur eine seinen eigenen Bestrebungen entgegengesetzte Wirkung hervor, theile die christlichen Mächte und führe schliesslich zur Unterdrückung Aller. Nicht der Kaiser habe den Krieg begonnen oder herbeigeführt, wohl aber habe er den König von Ungarn unterstützt und ihm die Beisteuer überlassen, welche ihm das Reich zur Krönung gewährt, und ebenso Rhodus, was noch viel reichlicher geschehen wäre, wenn der Papst ihm die Gnaden (Indult) gewährt hätte, auf welche Kaiser Karl so gerechte Ansprüche habe. Stets habe derselbe nach dem Frieden gestrebt. Seit er sich mit dem König von England verbunden, müssten freilich die französischen Friedensbedingungen weiter gefasst sein (mas largas) als früher; König Franz aber werde zum Frieden geneigter sein, wenn der Papst sich enger an den Kaiser anschliesse. Seine Neutralität verleihe dem Könige die Möglichkeit, Italien zu beunruhigen, während sein Beitritt zur liga defensiva ihm die Möglichkeit gewähre, Italien zu befreien, zum Frieden zu kommen und dann sich gegen die Ungläubigen zu wenden. Der französische König würde die Friedensbedin-

[1] tan buen hijo y discipulo criado de su mano.

gungen nicht zurückweisen können, wenn er den Papst mit dem Kaiser verbunden sähe. Ein Defensivbund sei daher der wahrste und beste Weg, um zum allgemeinen Frieden zu kommen.

Die übrigen 27 Punkte bezogen sich theils auf italienische, theils auf spanische Verhältnisse. Kaiser Karl wollte sich mit dem Papste wegen des Herzogs von Ferrara auseinandersetzen. Dieser könne trotz der Capitulation mit dem Papste den König von Frankreich mit Geld unterstützen. Der Kaiser müsse die Reichsrechte über Ferrara, Modena und Reggio wahren und sei bereit, dem Papste die Pfandsumme von 40.000 Ducaten zurückzugeben.

Die Absicht des Kaisers war, den Herzog von Ferrara, indem er ihm Modena und Reggio gewährte, gänzlich von der französischen Seite zu trennen. Der Herzog Alfonso leistete dem Kaiser auch am 29. November 1522 Huldigung als Reichsvasall, der Kaiser aber versprach ihm Modena und Reggio für die Summe von 15.000 Ducaten. Mochte in der weiteren Erörterung Adrian sich auf die Schenkung Karls des Grossen beziehen; der Kaiser meinte, es sei jetzt nicht der Augenblick gekommen, die strittigen Rechte zwischen der Kirche und dem Kaiserthum zu erörtern. [1]

Der Papst möge seinen Nuntius in der Schweiz anweisen, gemeinsam mit dem kaiserlichen Gesandten vorzugehen. Der Kaiser entschuldigte sich mit seiner Geldnoth, wenn seine Beamten in Spanien die Einkünfte vacanter Kirchen mit Beschlag belegten, verlangte, dass die Comuneros, welche sich nach Rom geflüchtet hatten, weil sie von dem Generalpardon ausgenommen worden waren, ergriffen und zur Strafe gezogen wurden, und ebenso ein Breve, um gegen den Bischof von Zamora bis zur Tortur vorzugehen; er entschuldigte sich in Betreff allgemeiner Klagen des Papstes durch die Erschöpfung seiner Reiche in Folge der stattgehabten Unruhen. Er wies die Klagen gegen seine Räthe zurück und bedauerte, dass der Papst in dieser Beziehung unter dem Einflusse übelwollender Personen zu stehen scheine. Eine (beantragte) Theilung (desmembracion) des Erzbisthums Toledo wurde aus politischen

[1] Siehe die Auseinandersetzung bei de Leva storia documentata I. p. 150.

Gründen zurückgewiesen, für den Bruder des mayor domo mayor, Bischof von Moriana[1] der Cardinalshut erbeten, sowie seine Einsetzung in die Kirche von Burgo de Bressa. Er benachrichtigte den Papst von dem Tode des gefangenen Marschalls von Navarra. Er verlangte in Gemässheit der Bestimmungen der Päpste Julius und Leo X., dass der grosse Markt von Lyon nach Genf verlegt werde, um den König von Frankreich zu schwächen, der Papst solle diejenigen mit Censuren belegen, welche zum Lyoner Markt (feria de Leon) ziehen würden. Der Kaiser verwandte sich ferner für den Bruder des Grosskanzlers Gattinara, sowie für Don Juan Manuel und zwar in einem mehr als gereizten Tone, wobei dem Papste vorgeworfen wurde, dass er französischen Cardinälen erledigte Reichspfründen verliehen und im Königreich Neapel die Anzahl der ‚coronados' vermehrt habe. Die Erbeutung der Bagage des Cardinals von Auch durch Don J. Manuel wird als Repressalie vertheidigt, weil die Franzosen die nach Rom reisenden Spanier zurückgehalten. Die Priorie von Roncesvalles möge der Papst dem Sohne des Marschalls von Navarra, dem Maestro Luys Coronel geben; die Einkünfte des Bisthums Catania sollen zwischen dem protonotario Carazolo und dem Leibarzt Narcis getheilt, in Betreff Ostia's der Vergleich des Cardinals de Sa. Croce mit dem von Medici (die Festung betreffend) gewahrt, der Marquis von Mantua begünstigt, die Renten der vacanten spanischen Kirchen den vom Kaiser bestimmten Personen ohne Einspruch der Nuntien ausgezahlt, dem Kaiser der vierte Theil aller Beneficien aller seiner Reiche, wie es Papst Leo X. gethan, gewährt werden, der Papst auf 20.000 Ducaten von den Einkünften der sogenannten Bulla de Sanct Pedro, die sich um 150.000 Ducaten gemindert, Verzicht leisten. In Betreff der Kreuzbulle (cruzada) verlangte Kaiser Karl den ganzen Betrag in allen seinen spanischen Reichen, indem er sonst die maurischen Eroberungen nicht zu behaupten vermöge. Das Memoire gab sich die Mühe, die von dem Papste deshalb gemachten Einwendungen, namentlich dass die Cruzada dem Jubiläum für 1525 hinderlich sei, zu begegnen und erschöpfte sich in Gründen,

[1] Maurienne.

um den Papst zur Bewilligung zu vermögen. Die Erhaltung Neapels und Siciliens, der Kampf mit den Türken, die Sicherheit des Papstes in Rom hingen davon ab. Der Kaiser versprach den ganzen Betrag der Cruzada für diese Endzwecke zu verwenden und wenn der Papst durchaus den ihn treffenden Antheil abziehen wolle, so möge er sich deshalb mit dem Herzoge von Sessa benehmen. Endlich sollte die ganze Verwaltung der drei geistlichen Ritterorden von Santjago, Calatrava und Alcantara einheitlich den Königen von Castillien für alle Zeiten zugewiesen werden, da dieses zur beständigen Beruhigung dieser Reiche durchaus nothwendig sei; das jus patronatus von Pampluna zur Erhaltung von Navarra dem Könige zugewendet werden und der Papst die Instruction einsehen,[1] welche der Vicekönig von Neapel Charles von Lannoy erhalten, gemeinsam mit Don Juan Manuel, über diese Dinge mit dem Papste sich zu benehmen.

Adrian konnte wenigstens aus den 28 Punkten den Preis kennen lernen, um welchen Kaiser Karl ihm seinen Schutz gewährte. Seine Absicht war, Herr der reichen spanischen Kirche zu werden, über ihre Präbenden zu verfügen, sie nach Gefallen auszubeuten. Im Besitze ihrer Mittel war es nicht nothwendig, auf die lästige Reform der politischen Zustände einzugehen, wie dieses die Comuneros verlangt hatten. Der Papst sollte behilflich sein, die drei Ritterorden in eine Einheit zu Gunsten des Königthums umzuwandeln und dadurch sie vor den Bestrebungen des Adels sicherzustellen. Er sollte den politischen Flüchtlingen kein Asyl gewähren; er sollte der Krone, abgesehen von dem grossen Ertrage der Einnahmen durch die Cruzada, d. h. vom Ablasse auch noch den vierten Theil aller kirchlichen Einkünfte zusichern, nachdem sich Karl bereits in den Besitz des reichen Erbes zweier Erzbischöfe von Toledo, Jimenez und Wilhelms von Croy, gesetzt. Kurz für die Zusicherung eines Schutzes, welcher auf Ablassgeldern beruhte und den Papst aus seiner natürlichen Aufgabe, Friedensvermittler zwischen den streitenden Fürsten zu sein, gewaltsam hinauswarf, für einen Schutz, der an und für sich problematisch war und sich in der nächsten Zeit nicht so mächtig zeigte,

[1] Gachard Appendice B. p. XCVIII. CXI.

Rhodus zu retten, jedenfalls aber den Papst mit dem Könige von Frankreich auf das Bitterste verfeindete, sollte Adrian sich zum Werkzeuge der spanischen Politik machen, den König zum Herrn der spanischen Kirche erheben, diese, so reformbedürftig sie war, den Zwecken der Krone unterthänig machen. Papst Leo X. war aus Besorgniss, von der französischen Politik zum Caplan des Königs Franz verurtheilt zu werden, zum Kampfe mit letzterem gedrängt worden. Papst Adrian durch Neigung, Gewohnheit und Dankbarkeit, durch seine ganze Vergangenheit an Kaiser Karl gekettet, befand sich in einer noch viel schlimmeren Lage dem Könige von Spanien gegenüber, da er persönlich bereit war, so weit nachzugeben, als es nur immer möglich war, aber alles dieses nicht für hinreichend angesehen wurde; er sollte auch als Papst nur wie ein Spanier fühlen, das spanische Interesse zum seinigen machen. Deutsche Schriftsteller fassen die Lage des letzten deutschen Papstes nur nach seinem Verhalten zur deutschen Glaubensspaltung auf. Seine Stellung zur spanischen Weltmacht und ihrem 22jährigen Träger war mindestens ebenso schwierig, wo nicht schwieriger. Sie berührte ihn selbst persönlich noch mehr, brachte ihn in Zerwürfnisse mit sich, mit seinem Gewissen, mit seinem Pflichtgefühle. Er befand sich zwischen dem deutschen Reiche, das einem empörten Ocean glich, welcher fortwährend von den heftigsten Stürmen gepeitscht wurde, und der eisigkalten Politik des spanischen Hofes, der langsam aber sicher, Schritt für Schritt voranging, dem Papste Boden zu entreissen, in unheimlicher, ganz und gar unhaltbarer Mitte, in einer Lage, die keinen Ausweg gestattete.

Es war nicht geradezu Unwahrheit, wenn in Karls Umgebung die Ansicht herrschte, dass die Zögerung Adrians den Abschluss eines Bundes zwischen ihm (Karl), Heinrich VIII. und Venedig nicht förderlich sei. Der Cardinal von Sa. Croce, Bernardino de Carvajal, welcher als wahrer Diener des Königs von Spanien angesehen wurde und an Adrians Wahl grossen Antheil genommen, sah sich genöthigt, einen eigenen Entschuldigungsbrief zu schreiben, als er in Erfahrung brachte, Adrian habe dem Kaiser mitgetheilt, dass selbst Carvajal ihm zur Neutralität gerathen habe, sowie dass er sich nicht mit der Politik Kaisers Karl identificiren möge. Hatte Carvajal dieses

gerathen, so hatte er nur ausgesprochen, was dem Papst als solchem zukam. Carvajal stellte aber dieses in Abrede; er erklärte, dass er nichts so sehr wünsche, als die Vergrösserung der Macht Karls, die Demüthigung Frankreichs. Nicht früher werde ein allgemeiner Krieg gegen die Türken und der Frieden in der Christenheit möglich, als bis das französische Königthum an Kaiser Karl und König Heinrich Alles herausgegeben, was es Beiden gestohlen habe. Doch gab Carvajal zu, dass vielleicht einige seiner Diener so gesprochen haben konnten; er habe sie jedoch bereits entlassen.[1] Der Kaiser wusste, dass Adrian von den Räthen des Kaisers eine möglichst schlechte Meinung habe: er war in Spanien immer im Kampf mit ihnen gewesen. Adrian hatte nie noch ein Hehl daraus gemacht, dass er Don Manuel für seinen persönlichen Gegner halte. Auch Manuel kannte diese Stimmung Adrians. Nichtsdestoweniger schrieb er am 8. October dem Kaiser,[2] er habe trotz der in Rom herrschenden Pest oft mit dem Papste über dessen Privatangelegenheiten gesprochen und es scheine ihm, dass Adrian grosse Stücke auf ihn halte. Adrian habe ihm für seine Rathschläge gedankt. Allein er sei so schwach und unentschlossen, dass er, was er ihm gerathen, nicht thun werde. In den italienischen Angelegenheiten sei er vollständiger Ignorant, sowie in dem, was sonst in der Welt vor sich gehe. Seine Schwäche und Halbheit würden nicht zugeben, etwas für den Kaiser zu thun. Weder Karl, noch der König von England könnten auf ihn rechnen. Schon in Spanien habe Adrian sich in geheime Unterhandlungen mit dem Könige von Frankreich eingelassen. Er selbst könne es nicht über sich gewinnen, so einem Papste (für Neapel) Obedienz zu leisten; das könnten der Vicekönig von Neapel und der Herzog von Sessa thun. Enkenvoert sei in Betreff seines Wissens wie seines Charakters eine armselige Persönlichkeit: diesem vertraue der Papst. Der Botschafter, unendlich übel gelaunt, dass Adrian seine Rathschläge nicht angenommen, führt schliesslich an, der Zelter für Neapel sei, sowie der Lehenszins übergeben worden, der Papst habe darüber eine kindische Freude gehabt und den Kaiser hoch

[1] Bergenroth II. p. 480.
[2] Bergenroth II. p. 483.

belobt. Adrian habe ihm gesagt, er wolle ohne seinen Rath keine Unterhandlungen mit dem Herzoge von Ferrara eingehen: nichtsdestoweniger wolle er dem Sohne desselben Modena und Reggio verkaufen, wogegen er protestire, weil dies Reichslehen seien.

Dieses Schreiben ist das letzte, welches wir von Don Juan Manuel als Botschafter besitzen. Karl sah ein, dass ein Vertreter dieser Art seinen Interessen nicht dienen könne und ersetzte ihn durch den Herzog von Sessa, welcher am 17. October dem Kaiser berichtet, dass er mit Don Manuel bei dem Papst gewesen. Ein Schreiben Manuels an den Kaiser vom 13. October ist uns nicht zugänglich, wohl aber eines aus Genua vom 29. November, worin er berichtet, dass ein neuer Einfall der Franzosen in Italien drohe. Er hatte Zeit, Rom zu verlassen[1]; denn als der Papst erfuhr, dass Girolamo Adorno von dem Kaiser den Auftrag erhalten, erst das Bündniss Karls und Heinrichs mit der venetianischen Signoria, dann mit dem Herzoge von Ferrara wegen Modena und Reggio abzuschliessen, so schrieb er am 22. November in sehr gereiztem Tone an Kaiser Karl wegen des Unrechtes, das er dadurch der Kirche zufüge, und erklärte, er würde Don Manuel zur Rechenschaft ziehen, wenn er sich noch im Kirchenstaat befinde. Don Juan Manuel hatte sich zugleich des Papstes und der Franzosen zu erwehren, welche sich gleichfalls seiner bemächtigen wollten. Er hatte aber eine geheime Polizei organisirt, durch welche er auch mit den Plänen der Franzosen bekannt wurde. Er täuschte sie, kam nach Genua und rieth nun dem Kaiser, wenn der Papst nicht dazu gebracht werden könne, in die Liga gegen Frankreich einzutreten, so möge eine Liga aller italienischen Fürsten begründet werden; in diese werde Adrian schon eintreten. Manuel verfügte sich nachher an den Hof Kaiser Karls, wo er die Anzahl der dem Papste abgeneigten Rathgeber vermehrte. Allein Manuel täuschte sich wie in der Auffassung des Papstes überhaupt, so auch in dem neuen Plane, den er ausgehegt hatte. Als der Herzog von Sessa an

[1] Il papa è inclinatissimo alla pace et molto ha pigliato in protezione le cose di Francia non senza mormoratione degl' Imperiali et precipue di Don Giovanni Emanuel il quale si parti mezo disperato. Girol. Negro v. 10. December 1522.

den Papst das Begehren stellte, mit dem Kaiser und den italienischen Staaten in ein Bündniss zu treten, so wollte Adrian auch hierauf nicht eingehen,[1] er habe weder Geld noch wolle er Krieg führen. Seine Absicht sei, erst einen Waffenstillstand und dann einen allgemeinen Frieden unter den christlichen Mächten abzuschliessen. Als nun der Herzog den Papst aufmerksam machte, dass diese Absicht am besten erreicht werde, wenn er in die grosse Liga eintrete, blieb Adrian auf der einmal gefassten Meinung. Er suchte auch auf den König von England einzuwirken, um ihn zu einem ehrenvollen Frieden mit König Franz zu vermögen.[2] Er sandte einen Vertrauten an letzteren, der hierauf einen Pariser an den Papst sandte, welcher ebenso als Oberhaupt der Christenheit oder Friedensfürst den allgemeinen Frieden wollte, wie um Rhodus zu retten. Allein die spanische Politik rastete nicht und erfand fort und fort neue Pläne, auf den Papst einzuwirken. Schon am 17. October machte der Herzog von Sessa den Kaiser aufmerksam, Enkenvoert beherrsche den Papst, jenen aber der Referendar Johann Vinkler (Winkler) ein Deutscher und der cameriere Peter von Rom, gleichfalls ein Deutscher. Letzterer nehme offen die Partei der Franzosen. Der Papst verkehre mit Zisterer und anderen aus seiner Umgebung. Fray Alonso de Carmona, welcher auch bei dem Papste etwas gelte, gönne einem Sicilianer, Fray Bernardino, grossen Einfluss. Letzterer sei zwar ein grosser Lump (ribaldo), aber Freund des Herzogs. Man verstand diesen Wink vollständig und traf Anstalten, die ganze Umgebung Adrians in das spanische Bestechungsnetz hineinzuziehen. Der Herzog entwickelte eine Thätigkeit ohne Gleichen. Er suchte den Papst zu bewegen, auf die Schweizer einzuwirken, damit sie neutral blieben, auf die Venetianer, damit sie der Liga beiträten, die Aussöhnung mit dem Herzoge von Ferrara zu bewirken. Adrian erklärte ihm, auch der König von Frankreich habe ihm Anerbietungen gemacht, er jedoch diese zurückgewiesen: er wolle nur Frieden. Der Papst bewirkte aber dadurch nur, dass der Botschafter berichtete, Adrian wolle nur kein Geld ausgeben.[3] Er und Lope Hurtado,

[1] Calendar II. n. 1190.

[2] Brewer III. 2. n. 2607. 2670. 2707.

[3] Calend. n. 496. 497. vom 31. October und 1. November.

Adrians Freund von Spanien her, organisirten jetzt ein umfassendes Bestechungssystem der päpstlichen Famiglia. In Venedig wie in Rom wurden gleichzeitig alle Hebel angesetzt, die Liga durchzubringen; fort und fort häuften sich aber neue Schwierigkeiten. Der Herzog conferirte täglich zwei Stunden mit Enkenvoert, mit Winkler, mit dem uditore della camera, dem Bischofe von Cuenca. Er konnte sich am 20. November rühmen,[1] durch den Secretär Zisterer alle Geheimnisse des Papstes zu erfahren und der Deutsche machte wirklich bis zu seinem frühen Tode den Verräther des Papstes. Der Herzog aber schlug ihn deshalb zum Ritter von San Jago vor. Es war Gefahr auf Verzug. Die ungeheuren Anstrengungen vor dem Antritte des Pontificates, die Reise, der Aufenthalt im pesterfüllten Rom, die schwere Verantwortung, welche auf seinen Entschlüssen ruhte, die verschiedenen Anforderungen, welche an ihn fortwährend gestellt wurden, die Veränderung der Lebensweise zehrten an Adrians Körper. Man machte sich bald mit dem Gedanken vertraut, dass die Sorgen des Pontificates den Papst einem frühen Ende entgegenführen würden. Als er nach Rom kam, schrieb der Herzog am 20. November 1522, war er kräftig. Jetzt ist er abgemagert, seine Wangen sind bleich, seine Augen sind rheumatisch. Es war wirklich Gefahr auf Verzug.

Adrian ward durch das ungestüme Drängen der Spanier, durch die entgegengesetzten Bemühungen der Franzosen und, wie es scheint, auch durch Mittheilungen Wolsey's[2] in seiner zögernden Politik bestärkt. Nur wenn König Franz einen Einfall in Italien mache, wollte er gegen ihn Partei nehmen. Der Papst besorgte fortwährend das Schlimmste von Don Manuel, der sich bereits nach Valladolid begeben und dort seinen Sitz im königlichen Rathe eingenommen hatte.[3] Die Geldforderungen der Schweizer, welche Lope Hurtado auf 36.000 Ducaten angab, wurden immer dringender. Er selbst schränkte sich auf das Aeusserste ein. Was er flüssig machen konnte, hatte er für Ungarn ausgegeben; wenn er für die Bedürfnisse Italiens und dessen Erhaltung sparte, so war der kaiserliche Gesandte

[1] Calend. II. n. 502.
[2] Calend. II. n. 512.
[3] Schreiben vom 23. December 1522.

der erste, welcher ihm Kargheit vorwarf. Zürnte Adrian über Karls Politik, welcher die Lehen des Kirchenstaates für sich in Anspruch nahm, so wurde das in der gehässigsten Weise nach Spanien berichtet. Endlich eröffnete der englische Gesandte in Rom, December 1522, dem Papste, dass König Heinrich im März 1523 ‚einen höchst grausamen Krieg in der Picardie beginnen wolle'. Wohin Adrian blickte, sah er nur Krieg, und sich selbst fortwährend gedrängt an dem Theil zu nehmen, was er am meisten verabscheute.

Am 18. December 1522 fertigte der Grosskanzler Gattinara eine neue Denkschrift an den Papst.[1] Er pflichtete der Ansicht Adrians bei, dass ein allgemeiner Friede walten und die christlichen Fürsten ihre Waffen gegen die Osmanen kehren sollten. Die Schuld aber, warum dieses nicht geschehe, trügen die Franzosen allein, welche die eigentlichen Ruhestörer seien und deren Treulosigkeit bestraft werden müsse. Genug habe diese das burgundische Haus erfahren, da es, so oft es nicht vorbereitet gewesen, angegriffen worden sei. Franz habe in Calais die ehrenvollsten Friedensbedingungen zurückgewiesen, da der Kaiser damals nicht gerüstet war. Freilich, wenn der französische König seine Schwäche fühle, wie jetzt, wo Papst und Kaiser nur Eine Seele in zwei Leibern bildeten und der König von England sie unterstütze, dann denke er an Frieden und biete Bedingungen an, welche Kaiser Karl nicht annehmen könne. In der Verzweiflung hierüber suche dann König Franz durch seine Mutter auf den Papst einzuwirken, dass dieser allgemeinen Frieden predige und selbst neutral bleibe. König Franz wolle damit nur Zeit gewinnen und nütze so des Papstes Friedensliebe und Arglosigkeit für sich aus. Neutralität von Seiten des Papstes sei aber identisch mit Zurückweisung der kaiserlichen Forderungen, mit Störung des guten Verhältnisses zwischen Papst und Kaiser, mit Preisgebung der Freiheit Italiens, mit Minderung des kaiserlichen Ansehens und Ermuthigung der Feinde des Kaisers. Der König von Frankreich werde dann Mailand nicht herausgeben, eine Armee aufstellen, den Kaiser zwingen, dasselbe zu thun, und wenn der Sultan das bemerken werde, werde er, unbekümmert um Rhodus,

[1] Brewer III. 2. n. 2718.

einen Angriff auf das Königreich beider Sicilien machen[1] und von da einen Schlag gegen Rom führen. Der Kaiser und der König von England wollten den Frieden mit Frankreich; letzterem Glauben zu schenken, sei unmöglich. Es bleibe König Franz gegenüber nichts anderes übrig, als dass der Papst sich mit beiden Monarchen verbünde. Frankreich müsse gedemüthigt werden, damit es seine Hörner nicht gegen den hl. Stuhl ausstrecke. Der Papst möge daher in König Franz dringen, den beiden Monarchen Genugthuung zu leisten oder doch einen Waffenstillstand auf dem status quo einzugehen, ihn warnen, unterdessen ein Heer nach Italien zu senden. Lehne König Franz dieses ab, so sei es Pflicht des Papstes, sich mit Kaiser Karl und König Heinrich zu verbünden und dem französischen Könige die dreifache Vereinigung zu zeigen. Er möge Venedig zu dem gleichen Schritte bewegen, die Schweizer aber bestimmen, ruhig zu bleiben, dem Kaiser die verlangten apostolischen Gnaden gewähren, damit er, durch die Kirchenschätze unterstützt, eine mächtige Flotte gegen die Ungläubigen ausrüsten könne. Wenn aber der Geist der Bosheit den Papst in anderer Weise überrede, so würden alle guten Absichten fehlschlagen.

Letzteres scheint sich auf den Cardinal von Volterra, Soderini bezogen zu haben, der damals dem Papst den Rath gab, Siena dem Kirchenstaate zu incorporiren, was diesen mit der mediceischen Partei, deren Todfeind Soderini war, aufs Heftigste entzweit hätte. Der Papst ging jedoch hierauf nicht ein und bestand darauf, den König von Frankreich aufzufordern, einen Waffenstillstand auf drei Jahre einzugehen; Venedig aber sollte zur Aussöhnung mit dem Kaiser vermocht werden. Nach dem Schreiben Lope Hurtado's (vom 27. December 1522) erklärten sich auch die Venetianer vor Ende dieses Jahres bereit, ein Bündniss mit den beiden Monarchen einzugehen, wenn dieses nicht zu drückend wäre und ihm auch der Infant Ferdinand, Erzherzog von Oesterreich beitrete. Als nun der kaiserliche und der englische Botschafter den Senat dahin

[1] Man glaubte im Abendlande noch, als die Türken vor Rhodus standen, ihre Rüstungen seien gegen Neapel gerichtet. Brewer n. 2170.

[2] Calend. II. n. 514.

brachten, eine Commission zu ernennen, mit welcher wegen des Friedens unterhandelt werden sollte, so erklärten die Commissäre, es müsse als Grundlage aller Unterhandlungen die Zurückgabe aller Ortschaften an die Republik angenommen werden, die diese im letzten Kriege verloren hatte.[1] Das hiess nicht mehr unterhandeln, sondern capituliren.

So hatte aller Anstrengungen des kaiserlichen Cabinetes ungeachtet und trotz aller Bestechungsversuche des Herzogs von Sessa auf die Umgebung des Papstes die grosse Liga bis zum Ende des Jahres so viel wie keine Fortschritte gemacht; es war aber auch kein eigentliches Missverhältniss zwischen Adrian und den christlichen Fürsten eingetreten. Als der Weihnachtstag 1522 gekommen war, weihte der Papst in der S. Sixtuscapelle ein für Kaiser Karl bestimmtes Schwert. Plötzlich vernahm man ein gewaltiges Getöse. Ein Stein von zwei Centnern Schwere löste sich von der Decke und zermalmte einen Schweizer von der päpstlichen Wache in unmittelbarer Nähe des Papstes.[2]

Man hatte keine Ahnung, dass, während man sich in den christlichen Kirchen des Festes der Geburt Jesu Christo erfreute, gerade an diesem Tage Rhodus aufhörte, eine christliche Stadt zu sein, durch Capitulation in die Hände Solimans gefallen war. Erst gegen Ende Februar 1523 drang die Trauerkunde nach Rom wie in das Abendland.

Die Denkschrift Gattinara's hatte sich mit dem Schreiben des Papstes an Kaiser Karl vom 10. December gekreuzt.[3] Adrian hatte sich überzeugt, dass König Heinrich weder einen Frieden noch einen Waffenstillstand mit König Franz eingehen wolle, dadurch alle Friedensbemühungen fruchtlos seien. Der Papst schrieb spanisch und gebrauchte die ganze castillianische Freiheit, um seinem gerechten Unmuthe Luft zu machen. Er ging so weit, zu sagen, dass, wenn die Fürsten den Osmanen ein grosses Heer zu Hilfe führen würden, die Folgen nicht schlimmer sein könnten, als sie aus ihren steten Zwistigkeiten

[1] Calendar II. n. 576.

[2] Brewer n. 2776. Caseó l'architrave della porta grande della capella di Sisto e ammazò uno Suizzero non troppo discosto dal Papa. Negro a M. Marcantonio Michele. 29. Dec. 1522.

[3] Gachard p. XLVII.

hervorgegangen waren. Er bezeichnete die von König Franz gestellten Bedingungen als annehmbar (razonales) und bat den Kaiser, er möge den König von England bewegen darauf einzugehen und wohl bedenken, dass seine jetzigen Bundesgenossen nicht immer auf seiner Seite ausharren würden. Er sprach wie ein Prophet. Dasjenige, was aber den Papst im gegenwärtigen Augenblicke am unangenehmsten berührte, war die Angelegenheit des Cardinals von Auch. Adrian hatte dem Kaiser die authentischen Belege übersandt, dass Don Juan Manuel dem Cardinal für sich und die Seinigen einen Pass (salvo conducto) übersandte und nun habe er ohne Rücksicht auf diesen sowie auf die Excommunication, welche hiemit verbunden sei, die Leute des Cardinals gefangen genommen, ihre reichliche Habe geraubt, ohne sich bewegen zu lassen, sie zurückzugeben und jene frei zu lassen. Der Papst bestritt, dass der Geleitsbrief nur bedingt gelautet habe, der Cardinal sei päpstlicher Legat in Avignon, habe ohne Erlaubniss des Königs von Frankreich nach Tarragona kommen wollen, um ihm (dem Papste) dort Obedienz zu leisten, sei nun von ihm berufen worden und werde von Dienern des Kaisers in der erwähnten Weise behandelt. Der Papst schloss mit der Aufforderung an den Kaiser, er möge erklären, dass dieses gegen seinen Willen geschehen sei und ihm darauf antworten.[1]

Dadurch war in Betreff der Unterhandlungen über die Liga ein Incidenz eingetreten, welches dem Zustandekommen der letzteren nichts weniger als günstig war. Es sollte noch Aergeres eintreten.

Am 1. Jänner 1523 eröffnete Adrian dem Kaiser, dass König Franz seinen Botschafter, den Cardinal von Auch, zum Abschlusse des gewünschten Friedens bevollmächtigt habe. Er selbst aber wünsche, dass, bis dieser zu Stande komme, ein dreijähriger Waffenstillstand eintrete. Alle Parteien sollten schwören, den zu vernichten, welcher den Waffenstillstand brechen würde. Gerade in diesem Momente kam Adrian die Nachricht zu, die kaiserlichen Soldaten hätten sich San Gio-

[1] Im Spanischen klingt dieses gar eigenthümlich, y á esto y á todo lo demás que os tenemos scritto nos responded.

[2] Calend. II. n. 518.

vanni's im Kirchenstaate bemächtigt, die Stadt geplündert, 50 Menschen erschlagen, den päpstlichen Commissär gefangen genommen. Der Papst liess sogleich Lope Hurtado zu sich bescheiden. Dieser fand Adrian VI. in einer Aufregung ohne Gleichen. Er erklärte dem spanischen Agenten, dass nur seine grosse Zuneigung zu dem Kaiser ihn abgehalten habe, nicht sogleich dem Bündnisse mit König Franz beizutreten; er werde aber die Urheber der Gewaltthat, Don Juan Manuel und Prospero Colonna mit dem Banne belegen.

Ehe Hurtado's Depesche über diese geharnischte Erklärung an den Kaiser gelangen konnte, ging eine nicht minder inhaltreiche aus dem kaiserlichen Cabinete an den Herzog von Sessa ab. Man war daselbst der Ansicht, San Giovanni sei kaiserliches Lehen, habe Christoforo Pallavicini gehört, der wegen seiner Anhänglichkeit an den Kaiser von den Franzosen in Mailand hingerichtet worden war und der Papst habe somit keine Ansprüche auf die Stadt, wobei freilich noch immer die Frage offen blieb, ob der Streit gerade durch Waffengewalt entschieden werden musste. Ohne jedoch diesen Punkt zu erwähnen, schrieb Kaiser Karl am 10. Jänner 1523 aus Valladolid an den Herzog und ermahnte ihn, in Rom auszuharren und auf den Papst einzuwirken, dessen Neutralität es unmöglich mache, Rhodus, Ungarn und anderen von den Türken bedrängten Ländern zu Hilfe zu eilen. Der Kaiser liess sich weitläufig darauf ein, welche Vorstellungen dem Papste zu machen seien, besprach aber auch die Angelegenheit der päpstlichen Diener, und dass ihnen nicht nur Belohnungen zugewendet werden sollten, sondern auch Strafen, wenn sie sich nicht (dem Verlangen des Herzogs) fügten, da das Leben Adrians wohl nur von kurzer Dauer sei. Es charakterisirt die beiderseits gereizte Stimmung, dass, als sich Adrian darüber beschwerte, dass der Kaiser Alles seinen Ministern überlasse, dieser ihm sagen liess, wenn das der Fall und seine Minister wirklich so übelwollend wären, als er annehme, so wäre der Papst längst nur mehr Pfarrer von St. Peter. Der Gesandte habe Recht gethan, dass er bisher die Obedienz nicht geleistet (was übrigens seitdem doch geschehen war). Wenn Venedig nicht dem Bündnisse

[1] Calendar n. 524.

beitrete, so habe Prospero Colonna Befehl, der Republik den Krieg zu erklären. Niemals werde König Franz solche Friedensbedingungen stellen, wie er und König Heinrich wünschten, wenn sich nicht der Papst zu ihren Gunsten entscheiden würde.

Die Weisung an den Gesandten beruhte offenbar auf Meldungen des Herzogs vom Monat October, wie sie auch die Gesinnungen aussprach, welche der Kaiser noch im Jänner hegte. Es waren mehrere Briefe Adrians an Karl zusammengekommen, so dass dieser im Monat Jänner[1] auf sieben, im Monat Februar[2] (8. Februar) auf drei antwortete. Der Kaiser berichtet zuerst von den Rüstungen zu Gunsten von Rhodus, dessen Fall noch immer nicht bekannt war. Er suchte das Benehmen Don Manuels in Betreff der 100.000 Ducaten zu rechtfertigen. Es sei eigentlich an dem Papste, den zu bestrafen, der das Angebot gemacht. Die Besetzung von Parma, Piacenza und anderer Orte des Kirchenstaates wird als ein Act der Nothwendigkeit dargestellt, um diese gegen die Herzoge von Ferrara und Urbino, die Baglioni, die Orsini und Renzo di Ceri zu schützen. Er bat den Papst, doch nicht einen Nuntius oder Commissär abzusenden, um die Unterthanen des Kirchenstaates gegen das kaiserliche Heer aufzustacheln, wie Adrian gedroht haben muss. Das hiesse die allgemeine Angelegenheit zu Grunde richten, indem die Misshelligkeiten zwischen Papst und Kaiser offenkundig würden. Karl erinnerte den Papst an den Besitztitel von Parma und Piacenza;[3] er weist den Vorwurf schöner Worte ohne Thaten zurück und bedauert seinerseits, dass der Papst Personen das Ohr leihe, die ihn vom richtigen Wege abzubringen suchten. Ebenso machte aufs Neue Kaiser Karl den Papst aufmerksam, dass Modena und Reggio dem Reiche gehörten und ersteres um 40.000 Ducaten gegen das Recht der Wiedereinlösung verpfändet worden sei.

[1] 10. Jänner. Gachard p. L.

[2] Gach. n. LI.

[3] son cosas imperiales.

[4] Am 13. November 1522 hatte Adrian den Geschichtschreiber Francesco Guicciardini zum Gouverneur von Modena ernannt. Giov. Livi, F. Guicciardini e Domenico Amorotto. Reggio 1875.

Er gab dem Papste zu verstehen, dass der kaiserliche Unterhändler den Auftrag habe, sich in Betreff des Herzogs von Ferrara mit dem Papste im Einverständniss zu erhalten: wenn aber letzterer einseitig vorgehe, dann auch er selbst dafür sorgen müsse, dass dem Reiche kein Nachtheil daraus erwachse. Der Herzog von Sessa habe den Auftrag, ihm die Urkunden vorzulegen, welche die Rechte des Reiches auf Modena und Reggio bewiesen. In dem Schreiben vom 8. Februar spricht sich Kaiser Karl noch klarer aus. Während er dem Papste dankt, dass er ihm wie ein Vater schrieb und ihn bittet, darin fortzufahren, rechtfertigt er sein und König Heinrichs Benehmen. König Franz zeige nur Worte, er rechne auf Adrians Unentschiedenheit, um den Krieg in Italien neu anzufachen. Da bleibe beiden Fürsten nichts anderes übrig als die unannehmbaren französischen Vorschläge zurückzuweisen. Nochmal nahm Karl den Don Manuel in Schutz; die zur Bezahlung der schweizerischen Anforderungen verlangte Geldunterstützung lehnte er ab, erklärte sich aber bereit zu den persönlichen Gunstbezeugungen, um welche ihn Adrian für Don Hernando de Silva und den Erzbischof von Bari ersucht hatte. In dem späteren Briefe, als die Gefahr eines Einbruches der Franzosen in Italien näher rückt, erbittet sich Karl den Beistand geistlicher Waffen von Seiten des Papstes und empfiehlt ihm, Parma und Piacenza durch den Marchese von Mantua[1] einnehmen zu lassen.

Die eigentlichen Unterhandlungen zwischen den beiden fürstlichen Personen mit Adrian gingen nicht auf brieflichem Wege, sondern durch den Herzog von Sessa, welcher es besser verstand als Don Manuel, auf das Gemüth des Papstes einzuwirken und den besonderen Auftrag erhielt, mit Sanftmuth vorzugehen. Das Endziel der kaiserlichen und spanischen Politik war, den Papst aus seiner Neutralität, welche nur den

[1] Die Befriedigung der Ansprüche, welche der letztere in Kraft eines Vertrages mit Papst Leo X. als Generalcapitän der Kirche erlangt hat, bilden noch den Inhalt des Schreibens Karls V. an Adrian vom 8. Mai 1532. — Der letzte Brief Karls V., Antwort auf Adrians Verwendung für den Herzog von Sessa (por el velus aureo para el duque de Sessa) ist während der Krankheit Adrians geschrieben, 25. August 1523, die sehr bald einen tödtlichen Ausgang nahm.

Franzosen zu Gute kam, heraustreten zu machen und ihn zum Anschlusse an das spanisch-englische Bündniss zu bringen. Allein diesem Begehren setzte Adrian im Anfange des Jahres 1523 einen Widerstand entgegen, der Karl V. höchlich erzürnte. Während Jedermann geglaubt hatte, Adrian werde sich unbedingt an Kaiser Karl anschliessen, war das Gegentheil erfolgt. Aber nicht bloss dass der Papst als franzosenfreundlich galt, es hatten auch Castillaner, welche dem Blutgerichte nach Unterdrückung des Aufstandes der Comuneros entronnen waren, sich nach Rom geflüchtet und dort Aufnahme gefunden. Der Herzog von Sessa erhielt daher den Auftrag, zu bewirken, dass sie sich von da entfernten und sie sodann zu ergreifen, und ohne Aufsehen nach Neapel in Gewahrsam zu bringen. Ja der Gesandte musste ein päpstliches Breve sich verschaffen, um den Process gegen den Bischof von Zamora, denselben, dessen Freilassung Adrian begehrt, führen zu können, und als in diesem die Anwendung der Tortur nicht gestattet war, erklärte es Kaiser Karl für nicht hinreichend. Sessa sollte ein anderes erwirken, das den Erzbischof von Granada und den Bischof von Ciudad Rodrigo ermächtige, den Bischof der Tortur zu unterwerfen, damit durch dieselbe der Bischof zur Bekenntniss der Wahrheit gezwungen werde.[1] Der Kaiser beschwert sich wiederholt, dass der Papst sich über die spanischen Minister beklagte, welche in den Unterhandlungen mit ihm auf seinen Willen nicht achteten, während doch diese seine Diener ihm nach dem besten Willen dienten und, wie er selbst dem päpstlichen Nuntius Don Bernardo Pimentel gesagt, sehr eifrige Diener Sr. Heiligkeit seien. Die Minister des Papstes aber suchten auf diesen einzuwirken, damit er nicht zu willfährig sei, indem sonst der Kaiser dem Papste nichts zu regieren übrig lasse als den Kirchenstaat. Wenn wir aber, setzte Kaiser Karl bei, nach der Tyrannei streben würden, so hätten wir sie vor und nach der Wahl Sr. Heiligkeit ausüben können, was der Papst wohl beachten möge. Er trug dem Botschafter noch auf, sich den Gerüchten, als stünde er (Karl) hinter seinem

[1] Si esto, heisst es in der Depesche vom 10. Jänner 1523, no hiziesse Su Beatitud será nos forçado proveherlo otramente por los mejores (d. h. die schärfsten) medios que vieremos convenyr. Lettres n. IV.

Rücken mit Adrian in geheimen Beziehungen, nicht entgegenzustellen; er solle den vierten Theil aller geistlichen Einkünfte sowie die Cruzada nach dem Vertrage mit Papst Leo X., der übrigens des letzteren Nachfolger nicht band, verlangen. Halte Adrian die Bedingungen des Vertrages nicht, so sei auch Kaiser Karl nicht gebunden, die dem römischen Stuhle vortheilhaften Bedingungen des Vertrages zu erfüllen.

Wir besitzen einen Brief Adrians an Kaiser Karl vom 3. Februar.[1] Er erklärte auf das Bestimmteste, er könne, so lange Rhodus in Gefahr sei, es nicht auf sich nehmen, der Liga beizutreten, indem er sonst bei allen christlichen Fürsten, die er zu einer grossen Versöhnung zu bringen hoffe, Verdacht errege. Die alte Zuneigung zu Kaiser Karl war wieder mit voller Lebhaftigkeit zurückgekehrt, so dass er selbst hinzufügte, er sei bereit, Leben und Gut für den Kaiser daranzusetzen.

Auch dieser hatte noch keine Nachricht von dem Untergange von Rhodus, als er am 15. Februar[2] im grössten Geheim dem Herzoge von Sessa Vollmachten übersandte, mit dem Papste wegen eines Friedens oder eines Waffenstillstandes zu unterhandeln, jedoch sollte Niemand etwas davon erfahren, weder der englische noch der französische Gesandte.

Es war eine Wendung in der englisch-spanischen Allianz bemerkbar. Die kaiserlichen Botschafter in Rom wie in Venedig drangen fortwährend auf Entscheidung. Nach Girolamo Adorno sollte der Krieg in der Normandie, in der Provence und Italien zugleich ausbrechen. Allein die Venetianer befanden sich in einer seltsamen Lage, welche einer Sackgasse ziemlich ähnlich war. Ihre Verbindung mit Frankreich hatte sie zu Feinden Kaiser Karls gemacht, den sie als Habsburger wie als Spanier hassten, seit dem Tage von Bicocca fürchteten, aber doch wieder nicht in dem Grade, dass sie wegen eines Sieges über die Franzosen sich an ihn anschliessen wollten. Umgekehrt verachteten die Spanier die Krämerpolitik der Venetianer und machten daraus auch kein Hehl. Allein ehe Venedig nicht von dem Könige Franz getrennt war, konnten die Spanier sich

[1] Bergenk. II. 525.

[2] Lettres p. VIII. Calend. II. p. 530.

nicht als Herren Italiens ansehen. Auch die Venetianer wünschten nicht die Uebermacht der Franzosen in Italien. Sie war für sie nur eine Thatsache, mit welcher sie widerwillig rechneten. Trotz ihrer Verbindung mit Frankreich hatten sie den Durchzug von 10.000 deutschen Lanzknechten gestattet und sich dabei nur den Anschein gegeben, als könnten sie denselben nicht hindern. Wenn Nicola Macchiavelli den Päpsten den Vorwurf machte, dass sie stets zwischen zwei Feinden Italiens schwankten, so gebührt derselbe noch viel mehr den Venetianern. Dass er den Italienern überhaupt zukam, hat schon Liutprand im zehnten Jahrhundert ausgesprochen. Unter diesen Verhältnissen fühlte der Leiter der englischen Politik, Cardinal Wolsey, wohl ganz richtig heraus, dass die Venetianer nicht heute Frankreichs Freunde, morgen dessen Feinde sein könnten und bereitete deshalb einen natürlichen Uebergang. Er liess ihnen schon Anfang 1522 eine Verbindung (liga) mit dem Papste, dem Kaiser und seinem Könige sowie auch anderen Fürsten vorschlagen, ohne dass diese gegen Jemanden, also auch nicht gegen Frankreich gerichtet wäre.[1] Als der kaiserliche Botschafter nun seinerseits von den Venetianern Rückgabe alles dessen verlangte, was sie von Oesterreich und dem Reiche in Besitz genommen, so fand er, wie sich Alfonso Sanchez Anfangs Februar 1522 ausdrückte, dass die Venetianer eingefleischtere Franzosen seien als selbst die Pariser.[2] Sie sahen sich aber bald durch die Massregeln, welche in England wie in Spanien gegen ihren Handel ergriffen wurden, ebenso bedroht als durch das Verlangen, sich die kaiserliche Belehnung für ihre Besitzungen auf dem festen Lande zu erholen, während andererseits der König von Frankreich fortwährend versicherte, er werde nächstens einen neuen Zug nach Italien unternehmen und der venetianische Botschafter in Paris berichtete, die ganze französische Macht werde sich gegen England wenden. Allein trotz wiederholter Versprechungen kam König Franz nicht, die Franzosen schwenkten nach der Niederlage bei Bicocca aus Italien ab. Genua wurde gerade ein Monat und ein Tag nach dem Siege von Bicocca von den Spaniern erobert[3] und nun

[1] Lega per securità e conservatione de' communi stati. De Leva. p. 177.
[2] De Leva. l. c.
[3] 30. Mai 1522.

gab Kaiser Karl das Herzogthum Mailand dem Franz Sforza, das Herzogthum Genua dem Antonito Adorno. Herrschte auch factisch Kaiser Karl in beiden Herzogthümern, so war doch dem nationalen Bewusstsein insofern Genüge geleistet, dass beide Staaten einheimischen Fürsten gegeben wurden, ihre eigenen Verfassungen erhielten. Für Venedig zumal war dieses selbst wichtiger als der Sieg der Kaiserlichen bei Bicocca. Erhielten sich beide Herzoge in ihren Staaten, so waren die Thore Italiens den Franzosen verschlossen und Venedig brauchte mit diesen in Bezug auf Italien nicht mehr zu rechnen. Jetzt trat die Schlichtung der Handelsdifferenzen mit England für sie in den Vordergrund und da war Nachgiebigkeit in Betreff der Liga der beste Ausweg, um zum Ziele zu kommen.[1]

Der englische Gesandte in Venedig, Richard Pace, welcher in Verbindung mit Adrian die Venetianer zur Allianz bringen sollte, blieb jedoch vom 27. August 1522 bis Ende Februar 1523 ohne Depeschen aus England.[2] Am 20. März 1523 starb Adorno in Venedig, wodurch wieder eine Verzögerung eintrat. Der Cardinal von York aber, Thomas Wolsey, Leiter des Cabinetes und des Königs Heinrich VIII., hatte endlich einen einjährigen Waffenstillstand mit Ausschluss der gegenseitigen Bundesgenossen in Vorschlag gebracht. Von diesem wollte Kaiser Karl nichts wissen; er suchte deshalb den englischen Plan durch das Gegenproject vom Februar zu beseitigen. Der Papst aber hatte Recht, als er den Kaiser warnte, sich auf seinen Bundesgenossen zu verlassen.

Da kam — Ende Februar 1523 — die Nachricht nach Rom, Rhodus sei verloren, der Padischah der Osmanen im Besitze der Stadt, der Insel, der östlichen Bucht des mittelländischen Meeres. Ohne ein Wort zu sprechen, nahm Adrian die Hiobspost an, nur ein tiefer Seufzer entrann dem gepressten Herzen.[3] Während sonst nicht Schmerz noch Freude seine Züge belebten, zeigten sie lange die Spuren des Kummers, der ihn verzehrte.

[1] Vergl. de Leva p. 181.

[2] Calendar II. n. 521.

[3] Girolamo Negro a Marc Antonio Micheli. Roma 28. Februar 1523. Lettere di principi.

Erst als das Unglück geschehen war, erfuhr man auch den ganzen Zusammenhang, konnte man die Grösse des Unheils ermessen.

Sultan Selim hatte in seinem Testamente seinem Sohne den Auftrag hinterlassen, erst Belgrad anzugreifen, dann Rhodus zu nehmen und von diesen zwei Stützpunkten aus die Zange anzulegen, das christliche Europa zu bezwingen. Nachdem die innere Auflösung des Magyarenreiches den Fall Belgrads beschleunigt, diente ein jüdischer Arzt, welcher sich nach Rhodus begeben, dem Padischah als Spion, indem er regelmässig an die Pforte berichtete, was in Rhodus vorging. Dann machte, als Philipp von Lisleadam, nach Adrians Meinung keine bedeutende Persönlichkeit,[1] Grossmeister der Johanniter wurde, der Kanzler des Johanniterordens, Andreas de Merall, ein Portugiese, den Verräther. Er bezeichnete dem Sultan die schwachen Stellen der Festung und forderte ihn auf, den Kriegszug zu unternehmen. Als nun in Constantinopel dazu die grössten und umfassendsten Rüstungen, im Arsenale wie bei dem Heere, gemacht wurden, die Türkei in Asien und Europa von Kriegslärm ertönte, fanden die Nachrichten hierüber in Rhodus keinen Glauben und die angesehensten Dignitäre machten dem Grossmeister Schwierigkeiten, als er die Befestigungen vermehrte. Mit Mühe konnte man aus dem weinreichen Candia Wein haben; gerade der Mangel an Wein trug zum unglücklichen Erfolge wesentlich bei; das Getreide wurde unreif abgeschnitten, damit es nicht in osmanische Hände falle. Sendschreiben ergingen jetzt an alle Fürsten und Völker, Rhodus zu helfen. Vorüberfahrende Schiffscapitäne wurden eingeladen, zur Vertheidigung in der Stadt zu bleiben, die verfügbare Mannschaft, 3—4000 Bürger, 1500—2000 Bauern, gemustert. Die Hauptstärke bildeten jedoch die kriegstüchtigen Ritter, welche den verschiedensten romanischen Völkern angehörten. Aber auch sie waren nicht in hinreichender Anzahl erschienen.[2]

Am 8. Mai 1522 erfolgte die Aufforderung Solimans an den Grossmeister, die Insel zu übergeben; die Ritter sollten in seine Dienste treten. Man beschloss, nur mit Kanonenschüssen

[1] Brewer n. 3025. Die genauesten Nachrichten hat M. Sanuto.
[2] Brewer n. 2117. 2118.

zu antworten. Während Adrian sich in Tortosa befand, landeten die Türken auf der Insel Lango; sie wurden zurückgeschlagen.[1] Am 24. Juni erzwang aber die Flotte die Landung und erfolgte die Absendung Sir Claude Domsoyville's, genannt Villiers, und Sir Loys de Sidonie an Papst und Kaiser, um Hilfe zu erbitten. Der Grossmeister legte am Tage des hl. Johannes nach dem Hochamte in der Kirche St. Johannes Baptista die Schlüssel der Stadt auf den Hochaltar und übergab dem Ordensheiligen ihren Schutz. Der Kampf begann.

Der Padischah der Osmanen konnte keinen besseren Zeitpunkt zum Angriffe auf das Abendland ausfindig machen. Ungarn, von Parteien zerrissen, war von den Magyaren dahin gebracht worden, dass es um fremde Hilfe betteln ging. Deutschland war zum Vulkan geworden; die Aufruhrpredigt ertönte an allen Enden, der Umsturz der alten Verfassung des Reiches wie der Kirche ging Hand in Hand, der Bürgerkrieg war von Seiten des Adels losgebrochen, der Bauer prüfte bereits seine Waffen, ein breiter Blutgraben drohte die alte Zeit von der neuen zu scheiden, ein Meer von Unglück das humanistische Zeitalter zu begraben. Frankreich, unter der Hand eines Königs ohne Grundsätze, ohne Rechtsgefühl vereinigt, wandte seine ganze Macht nur zur Beunruhigung seiner Nachbarn an, schürte die religiösen Unruhen in Deutschland, die politischen in Spanien und hoffte der Hammer des Erdkreises zu werden. Bei dem französischen König war die Türkennoth nur eine Aufforderung, ungestraft zuzugreifen, deutsche, burgundische, italienische, spanische Länder mit seiner Krone zu vereinigen. Jetzt konnte man sehen, welches Unglück der Aufstand der Comuneros in Castillien, der allgemeine Aufstand der spanischen Länder im Jahre 1520 bis 1522 gewesen, da seine Beschwichtigung den Kaiser zwang, statt von Deutschland oder von Neapel aus den Angriff gegen die Osmanen vorzubereiten, in Valladolid Hof zu halten und mit Hilfe Königs Heinrich VIII. die Franzosen im eigenen Lande zu bekämpfen. Die bedeutendste Seemacht, Venedig, war im Frieden mit den Türken,

[1] Nach einem Schreiben des Grossmeisters hatten die Osmanen mit der Kriegserklärung bis zum 14. Juni gewartet. Er meldete am 17. die Landung im Porto Fisco. Brewer p. 2170.

wollte diesen nicht brechen und sandte wohl eine Flotte ab, aber nur vor Candia Station zu nehmen. Hätte sie die türkische Flotte angegriffen, als diese in dem Hafen von Rhodus lag, sie wäre vernichtet, das Belagerungsheer vom festen Lande abgeschnitten, die Sache mit einem Schlage zu Ende geführt worden. Die Venetianer sind ausgezeichnete Türken, lautete ein damaliger Bericht.[1] — Die Franzosen waren es nicht minder. Als zwei Venetianer, so weit Einzelne konnten, der belagerten Stadt Hilfe brachten, verbannte sie der Senat aus der Stadt. Welch herrliche Unterstützung der Christen, rief Negro aus, der dieses erzählte. Als auf Befehl des Papstes zwei Carraken in Genua für Rhodus ausgerüstet wurden,[2] nahmen die Franzosen sie weg. Als sie endlich freigegeben wurden, ging die eine unter, die andere hatte so mit Stürmen zu kämpfen, dass der Papst sie für verloren hielt. Als spanische Edelleute sich nach Genua begaben, um von dort nach Rhodus zu gehen, nahmen die ‚französischen Türken' das Schiff weg.[3] Die spanischen Truppen, welche den Papst nach Italien geleitet, weigerten sich, eine zweite Seefahrt nach Rhodus zu unternehmen. Adrian, welcher fortwährend mit der Rettung der Inselburg sich beschäftigte, brachte endlich, wie Jacobo Fontano erzählt, der selbst mit Mühe dem Tode durch die Osmanen entgangen war und nach Adrians Tode den Todeskampf der Rhodiser beschrieb, 6000 Ducaten zusammen, die er nach Rhodus sandte.[4] Hätte er doch sechs Galeeren und wenn auch leere dahin gesandt, ruft Jacobo aus. Es charakterisirt die Zeit und ihre Bewegungen, den Glaubensstreit und die entsetzliche Verbitterung der Gemüther, welche sich daran knüpft, den theologischen Hass, der sich wie eine Giftquelle über die Welt ergoss und das Wirken der Humanisten wie der Fürsten, dass in diesem so verhängnissvollen Augenblicke die Mittel fehlten, sechs Galeeren auszurüsten, während das

[1] Brewer n. 2840.

[2] 16. September 1522. Nach Negro waren es drei, von denen damals zwei noch nicht abgegangen waren.

[3] Girol. Negro an M. Ant. Micheli vom 10. December.

[4] Potuisset vel voluisset. De bello Rhodio libro II. Jacobo Fontano Brugensi autore. Im Anhange zur lateinischen Uebersetzung des Chalcondylas de origine et rebus gestis Turcorum libri X. Basileae fol.

einzige Venedig über fünfzig verfügte, die es aber zur Ruhe wies. Endlich gestattete König Franz den französischen Rittern, mit sechs Galeeren von Marseille auszufahren. Sie waren gerade im Hafen von Messina angekommen, als auf elendem Schiffe, nach langer und gefährlicher Fahrt, kaum dem Tode entronnen, mit seinen Unglücksgefährten Lisleadam daselbst anlangte, und nun enthüllte der Bruder Jean Lidheran von Auvergne dem unglücklichen Grossmeister die lange Reihe vergeblicher Bemühungen der französischen Ritter, Rhodus Hilfe aus Frankreich zu verschaffen. Fontano weiss nicht, solle er es der Treulosigkeit oder der Ungeschicklichkeit der Mannschaft zuschreiben, dass das grösste Schiff Genua's, ausgerüstet mit Leuten, Lebensmitteln und Waffen, an der Küste von Genua unterging, ebenso ein englisches Schiff mit auserwählten englischen Schützen. Ein spanisches wurde von den Seeräubern auf das Uebelste zugerichtet und ebenso ein Transportschiff des Don Diego von Toledo, Priors von Castillien, Sohn des Herzogs von Alba. Dazu kam, dass falsche Gerüchte, vielleicht mit Absicht ausgesprengt, die überhaupt nicht grosse Thatkraft lähmten. Noch am 6. August 1522 schrieb der Abt von Najera aus Pavia an den Kaiser, der mantuanische Gesandte in Venedig habe gemeldet, es sei nicht wahr, dass die Osmanen Rhodus belagerten; die Venetianer wüssten nichts davon. Dann verbreitete sich das Gerücht,[1] die Osmanen hätten die Belagerung aufgehoben, so dass also Hilfe unnöthig sei. Die Osmanen hatten überall ihre Agenten, ihre Reptilien.[2]

Ganz abgesehen von der zahlreichen Flotte, dem gewaltigen Heere, besass Soliman nebst der besten Infanterie der Welt die ausgezeichnetste Artillerie, die sich der neuesten Erfindungen von zerstörender Wirkung, Kartätschen und Bomben, bemeistert hatte. Zahlreiche Erdwerke wurden aufgeworfen, Gräben gezogen, Minen angelegt und mit den Einwohnern

[1] Calendar II. p. 461. Am 23. December kam endlich Don Bernardino mit vier französischen Barken und einer viskaischen Brigantine an. Negro 28. Februar.

[2] Im Angesichte dieser Thatsachen konnte nur ein Don Manuel schreiben: el soccorso del papa para Rhodos es como todas las otras sus cosas que ha dos meses que se negocia y hasta oy no hay nada hecho. (Roma 8. Octobre 1522.) De Leva I. p. 153. n. 2.

ein geheimes Einverständniss gepflogen, damit in der Stadt eine Feuersbrunst entstehe, wenn die Osmanen von aussen stürmten. Am 25. August kam der Padischah in das Lager und nun wurden die umfassendsten Vorkehrungen zu den Stürmen getroffen.[1] Aber schon am 15. August war der jüdische Arzt als Verräther hingerichtet worden. Im September und October erfolgten die Stürme, begleitet vom Auffliegen der Minen, welche allmälig bis zu sechzig angelegt woren waren, und der Bau unterirdischer Gänge, so dass einmal eine grosse Abtheilung Türken mitten in der Stadt erschien.[2] Bei einem einzigen Sturme erlitten die Osmanen durch die heldenmüthige Vertheidigung einen Verlust von 22.000 Janitscharen, hundert Standarten wurden erobert, zwei Paschas getödtet. Die Verluste an Menschenleben, das fort und fort zu Tode gehetzt wurde, um die Kräfte der Belagerten zu ermüden, waren ungeheuer,[3] und in der That waren die Belagerer auf dem Punkte angelangt, dass sie sich von ihren Minen zurückzogen, sich still verhielten und am 10. December endlich selbst Bedingungen der Uebergabe anboten. Soliman hatte den Paschah, welcher ihm zur Unternehmung der Belagerung den Rath gegeben, zum Tode verurtheilt. Da begab sich ein albanesischer Renegat in das osmanische Lager und stellte ihm vor, in Rhodus herrsche Mangel an Wein und Pulver, die Schanzen seien zerstört, die Einwohner muthlos geworden. Jetzt wurde beschlossen, trotz der ungeheueren Verluste auszuharren und auf dieses blieb dem Grossmeister nichts anderes übrig, als, da die oft erbetene Hilfe ausblieb, die Munition verschossen war, die Capitulation einzuleiten. Der Vertrag wurde abgeschlossen, das Belagerungsheer zog sich zurück, um den Abzug der Ritter zu ermöglichen, als fünf Tage später (25. December) 15.000 Janitscharen, mit Stöcken bewaffnet, hereinbrachen, die Hauptkirche ihres Schmuckes beraubten, plünderten, schändeten und

[1] Nach Hammer, osm. Geschichte, war er am 25. Juli gelandet. III. S. 22.

[2] Brewer p. 2818.

[3] Gabriele Martinengo von Brescia, welcher von Candia aus nach Rhodus gegangen war, als Ingenieur Hilfe zu leisten, meinte, wenn nur 1000 Mann im September und selbst noch im October zu Hilfe gekommen wären, hätte Rhodus sich erhalten. De Leva p. 153. Die Türken büssten ihren kriegerischen Ruf in Rhodus ein.

alle Gräuel an den Zurückgebliebenen verübten. Es war der Weihnachtstag 1522. Man wusste es sicher im osmanischen Lager. Am 26. December begab sich, der Aufforderung des Padischah entsprechend, der Grossmeister in ärmlicher Kleidung in das Lager des siegreichen Soliman, welcher die Zusage freien und sicheren Abzuges wiederholte. Aber sorgfältig wurde nach Dschem, dem Sohne des ehemaligen Prätendenten des osmanischen Reiches gefahndet, er endlich ausfindig gemacht und als er den christlichen Glauben nicht verläugnen wollte, hingerichtet. Es sollte in Mitte des Verrathes nicht an Blutzeugen fehlen. Frau und Tochter wurden nach Constantinopel geschleppt. Am 29. December betrat Soliman die eroberte Stadt; in der Nacht vom 1. auf den 2. Jänner 1523 schiffte sich der Grossmeister nach Europa ein. Am 3. Jänner wohnte Soliman dem Kanzelgebete in der unterdessen zur Moschee umgewandelten St. Johanneskirche bei. Wo die Muttergotteskirche von Philoremos (auf dem Boden von Altrhodus) gestanden, wurde erst für Soliman ein Ort zur Ausübung aller Wollust gebaut, dann eine Festung errichtet. Am 29. Jänner traf Soliman wieder in Constantinopel ein, nachdem er durch die Eroberung von Rhodus und den dazu gehörigen Inseln (acht an der Zahl), ferner des deutschen Schlosses Petreon auf den Trümmern des Mausoleums von Halicarnassos den osmanischen Flotten den bisher versperrten Pass zwischen Constantinopel und Alexandria eröffnet, die osmanische Herrschaft zwischen dem venetianischen Cypern und Candia hineingeschoben, die Zugänge von Kleinasien in seine Hand gebracht hatte und der Eroberung Italiens um ein Bedeutendes nähergerückt war. Jetzt erst konnte der Plan, von Belgrad nach dem Abendlande vorzudringen, wieder aufgenommen werden. Die Venetianer aber, welche Rhodus hatten fallen lassen, konnten sehen, wie sie sich der Eroberung von Cypern, dann von Candia erwehrten.

Während die Geretteten erst noch mit dem Schiffbruch und allem Elende einer langen und misslichen Fahrt kämpften, ergriff Adrian die nöthigen Massregeln zu retten, was noch gerettet werden konnte. Die entsetzliche Katastrophe, welche in allen christlichen Ländern wiederhallte, war eine ungeheuere Anklage gegen die christlichen Fürsten, eine ebenso grosse Rechtfertigung der Politik Adrians, wenn sie auch an und für

sich eines jener schweren Ereignisse war, die sein Pontificat zu einem so unglücklichen gestalteten. Niemand war davon schmerzlicher berührt als er selbst; so oft er davon sprach, traten ihm die Thränen ins Auge. Er erblickte darin den Untergang der ganzen Christenheit und drückte sich auch so in einem Schreiben an Katharina von Aragonien, Königin von England, aus, an König Heinrich wie an Wolsey (23. Februar 1523).[1] Die Thore von Ungarn, Italien, Sicilien stünden den Osmanen offen. Italien könne, erschöpft durch die langen Kriege, ausgesogen durch die spanischen Vicekönige, keinen Widerstand leisten. Menschliche Hilfe reiche nicht aus; man müsse zu Processionen und öffentlichen Gebeten seine Zuflucht nehmen. Nur ein allgemeiner Friede könne helfen, eingeleitet durch einen Waffenstillstand von mehreren Jahren, der am besten in Rom selbst und durch seine persönliche Vermittlung unterhandelt werden könne. Er beschwor den Cardinal von York, er möge ihn und die Christenheit jetzt nicht verlassen.

Gerade um diese Zeit sagte der Sprecher (Cromwell) im Parlamente: es ist jetzt keine Zeit vom Frieden zu sprechen. Mangel an Wahrheit ist in der französischen Nation so tief begründet und ihr Appetit nach Ausdehnung ihrer Grenzen ist so unersättlich, dass, wenn wir auch keinen Streit mit den Franzosen hätten, wir doch ihre Falschheit gegen andere Fürsten verabscheuen müssten. Wenn nicht gegeisselt, werden sie eine Geissel für andere.[2]

Der Papst schrieb an König Franz. Sein Nuntius, der Erzbischof von Bari, bearbeitete im Sinne des allgemeinen Friedens den Pariser Hof. König Franz schrieb dem Papste zurück, er könne auf seine Ermahnungen nicht eingehen. Er müsse auf der Restitution von Mailand bestehen, das sein Erbe sei. Ein Waffenstillstand führe zu nichts. Er könne keine Hilfe gegen die Türken versprechen.[3]

Adrian liess sich nicht abschrecken. Er schrieb an den König von Portugall, an den Herzog von Albany, um den

[1] Gachard n. 272.

[2] Die ganze Rede ist äusserst instructiv für die richtige Auffassung der Lage der Dinge. Brewer n. 2558.

[3] Bergenroth II. n. 540.

englisch-schottischen Krieg zu verhindern, und in der That erklärte sich auch der Regent von Schottland bereit, einen Gesandten nach London zu Wolsey zu schicken, um mit diesem zu unterhandeln. Der Cardinal Colonna sollte nach Ungarn gehen, um dort Rath und Hilfe zu spenden. Der Bruder des Cardinals Campeggio, Bischof von Feltre, wurde nach Venedig beordert, das jetzt der Mittelpunkt der wichtigsten Unterhandlungen wurde. Der Papst arbeitete jetzt selbst an einer Aussöhnung der Republik mit dem Kaiser. Es sollte in Betreff des Herzogs von Ferrara, Modena's und Reggio's und seines Verhältnisses zu Papst und Kaiser ein Abkommen getroffen werden, sämmtliche italienische Fürsten eine Nationalarmee zur Vertheidigung Italiens gegen die Franzosen aufstellen,[1] auch auf den Infanten Ferdinand eingewirkt werden, damit er sich den Venetianern nähere, die Schweizer zum Frieden bewogen werden. Auch das Cardinalscollegium wurde aufgeboten, damit es König Heinrich VIII. zum Frieden geneigt mache. Die Idee eines allgemeinen Fürstencongresses zu Rom tauchte auf, die Kirchenschätze sollten zum Türkenkriege verwendet werden. Der Impuls von Seiten Adrians, der die Könige in Kraft des kirchlichen Gehorsams zum Frieden und zur Hilfeleistung gegen die Osmanen aufforderte,[2] war so mächtig, dass König Heinrich im März 1523 Vollmachten ertheilte, um einen Defensivbund mit dem Papste, dem Kaiser und anderen Fürsten abzuschliessen, sowohl um den Türken Widerstand zu leisten als um der lutherischen Häresie ein Ende zu machen.[3] Ein eigener Abgesandter des Königs überbrachte diese Depeschen nach Rom.[4]

Die Hauptsache war, auf den Kaiser einzuwirken, den Vertheidiger der Kirche, den Träger des weltlichen Schwertes, der von der Einheit der Gewalten die grossartigste Zukunft in Aussicht gestellt hatte.

Die Correspondenz Adrians mit dem Kaiser nahm nach dem Falle von Rhodus an Lebhaftigkeit zu. Der Papst verwarf am 2. März aufs Neue die Liga, behauptete die Rechte

[1] Brewer n. 2867.
[2] de Leva p. 168.
[3] Brewer n. 2872. 2889.
[4] l. c. n. 2879. 2887.

der Kirche über Modena, Reggio, San Giovanni, Parma und Piacenza und erklärte, er werde von den kaiserlichen Ministern schlimmer behandelt als von den französischen, namentlich kam er aufs Neue auf Don Juan Manuel und dessen Verhalten bei der Papstwahl zu sprechen. Noch beweglicher war das Schreiben vom 3. März, in welchem er geradezu aussprach, dass, wenn der Kaiser und die Könige von England und Frankreich ihre Streitigkeiten nicht mindestens auf drei Jahre aufgäben und einen allgemeinen Krieg gegen die Osmanen begännen, so könne es dem Kaiser noch begegnen, aus seinen Erbstaaten vertrieben zu werden. In gleicher Weise schrieb Adrian auch an die beiden Könige.

Man hatte in Frankreich offenbar keine ganz richtige Anschauung von dem wahren Verhältnisse Adrians zu Kaiser Karl und traute ihm jene Unparteilichkeit nicht zu, deren er sich in der That befliss. Klug genug benützte aber König Franz Ende März die Sachlage, um durch den Erzbischof von Bari Friedensvorschläge zu machen, die aber selbstverständlich unannehmbar waren, da er auf der Rückgabe von Mailand und Tournay bestand. Man wusste in Spanien, dass der König einen neuen Einfall in Italien beabsichtige,[1] wesshalb der Kaiser am 16. März an alle italienischen Staaten sowie an den Papst Schreiben erliess, desshalb Vorkehrungen zu treffen. Es charakterisirt Kaiser Karl und König Franz,[2] der letztere bediente sich des französischen Kirchensilbers zu seinen Rüstungen gegen Kaiser Karl, dieser verlangte die Cruzada angeblich gegen die Osmanen, factisch gegen die Franzosen, während einerseits der Türkenkrieg, andererseits der kirchliche Abfall Deutschlands drohten.

In allem Geheim bereitete damals König Franz durch den Cardinal von Volterra, welchem Adrian bisher so grosses

[1] De Leva stützt sich wiederholt auf ein Schreiben De Praets, kais. Gesandten in London an Kaiser Karl vom 1. Juni (Archives du royaume belgique) über die Pläne Königs Franz vom 1. Juni 1523. (S. 169. 170).

[2] Instructions pour les Cardinaux d'Auch et de Cosme bei Mignet: Rivalité de Charles Quint et de François I. p. 354 (11. August 1522). Nous sommes prêts de faire paix on trêve et de venir à grosse puissance contre le Turc, pourvu que Milan, qui est notre patrimoine, dont indûment avons été spoliés, nous soit rendu. Das aber war mehr eine Kriegserklärung als ein Angebot zum Frieden.

Vertrauen geschenkt, und durch dessen Neffen Pietro und Tomasio Soderini einen Hauptschlag vor, mit welchem vielleicht der Versuch in Verbindung stand, den Papst zu vergiften, welcher dem Herzoge von Camerino zugeschoben wurde.

Gerade damals zeigte sich Adrian in den Audienzen, welche er Ende März dem kaiserlichen Botschafter gab, mehr als je abgeneigt, der grossen Liga beizutreten. Er berieth sich mit den Cardinälen Volterra, Fiesco, Monte und Colonna, ohne jedoch eine Uebereinstimmung zu finden. Die beiden ersten, Soderino an der Spitze, waren für Neutralität, Monte dagegen, Colonna unbedingt für Anschluss an den Kaiser. Jedes Wort, das in der geheimen Berathung gesprochen worden war, erfuhr der spanische Botschafter sogleich wieder. In der nächsten Audienz des letzteren ergoss sich der Papst in Klagen über seine Hilflosigkeit, über die Schwäche des Kaisers der französischen Macht gegenüber sowie darüber, dass der Infant separat mit Venedig unterhandle. Was er sagte, wurde mit höhnenden Zusätzen an den Kaiser berichtet. Gerade die Standhaftigkeit Adrians bewirkte jedoch, dass der nach Rom gesandte spanische Marschall dem Papste in grösstem Geheim eröffnete, er habe kaiserliche Vollmachten, um einen Waffenstillstand mit König Franz abzuschliessen. Die Unglücksnachricht von Rhodus schien denn doch Eindruck gemacht zu haben. Täglich, heisst es, hielt der Papst seitdem Consistorium; der Kaiser aber fühlte sich gedrungen, eine eigene Rechtfertigungsschrift ausarbeiten zu lassen,[1] um sich gegen die Vorwürfe des Papstes zu rechtfertigen. Er gibt diese insoferne zurück, dass er sagt, wenn er von dem Papste gleich anfänglich jene kirchlichen Zugeständnisse erhalten hätte, die seine Vorgänger nicht abzuschlagen pflegten, so würden sich die Dinge ganz anders gestaltet haben und ohne sie könne er auch jetzt nicht ein Heer aufstellen, gross genug, die Türken abzuhalten. Karl übersandte eben desshalb dem Herzoge von Sessa Vollmachten, um mit Berücksichtigung der von Adrian gestellten Clauseln einen Waffenstillstand abzuschliessen. Sie waren vom 12. April datirt, an Don Luis von Cordoba, Herzog von Sessa und Juan de Gattinara gerichtet und übergaben dem

[1] Lettres n. XI. Calendar II. n. 542.

Papste das Amt eines Vermittlers. Ihm sollten die Castelle von Mailand und Cremona, die Städte und Festungen von Fuentarabia und Hesdin für die Zeit des Waffenstillstandes übergeben werden. Dasselbe solle mit Tournay geschehen. Der Waffenstillstand sollte drei Jahre oder doch so lange als der Krieg mit den Türken dauern. Karl wünschte ferner von den Verpflichtungen des Windsor-Vertrages mit König Heinrich (letzterem jährlich 135.000 Goldthaler zahlen zu müssen) durch den Papst befreit zu werden und verlangte dazu Adrians Vermittlung. Ebenso Aufhebung aller geistlichen Censuren für die Fürsten, die sich am Türkenkampfe betheiligen würden, Einwirkung des Papstes auf die Schweizer, Gewährung der spanischen Quarta, endlich selbst Einreihung tüchtiger Bettelmönche in das Heer. Da der Papst nach einer Correspondenz in Ziffern sich sehr starker Ausdrücke gegen Kaiser Karl bedient hatte,[1] sollte der Botschafter ihn besänftigen. Weitere Aufträge bezogen sich auf die Rechte des Reiches an Modena und Reggio und das Project einer bloss defensiven Liga, sowie eines Waffenstillstandes im Mittelmeere. Letzteren verwarf Karl ganz, da er nur den französischen Corsaren Vorschub leiste. Zuletzt kam noch eine Rechtfertigung des Benehmens Don Juan Manuels, der endlich (März 1523) nach Valladolid gekommen war und dessen Befreiung von den kirchlichen Censuren jetzt Karl wünschte.

Es lag dem Kaiser unendlich viel daran, den Papst umzustimmen; aber die Vorschläge, welche die Denkschrift enthielt, waren im Ganzen doch nichts anders als eine Reihe von Vortheilen, welche sich Karl ausbedingte, gleich als wäre Rhodus nur untergegangen, damit er dem Papste eine Rechnung stellen und sich noch grössere Vortheile aus dem allgemeinen Unglücke erholen könne.

Am 21. April erhielt der Herzog neue Aufträge. Er solle auf Dietrich Hezius, der bei dem Papste so viel gelte, einwirken, ihm vorstellen, dass er ein Unterthan Kaiser Karl's sei, der Papst lebe nicht ewig, die Fürsten besässen aber viele Mittel, diejenigen zu bestrafen, die ihnen nicht dienten, und die Gewohnheit, geleistete Dienste zu belohnen. Hezius möge

[1] que nuestras cartas no son maduramente digestas. Gachard p. 183.

dieses einsehen! Der Gesandte soll die Angelegenheiten des Cardinals von Medici, der ein so grosser Diener des Kaisers sei, wie die seinigen behandeln, er soll dem Papste die volle Wahrheit in Betreff des Vergiftungsversuches sagen, welchen die Diener des Herzogs von Camerino an ihm anstiften wollten. Er bedauere, dass die Cardinäle dem Papste so wenig Ehrerbietung erwiesen. Schlösse sich Adrian an ihn an, so würden sie das nicht wagen. Allein es sei zu bedauern, dass der Papst das Uebel nicht einsehen wolle, welches seine Unentschiedenheit in Betreff der Liga erzeuge. Schliesslich wurde der Herzog angewiesen, für den kaiserlichen Leibarzt Narciss zwei neapolitanische Abteien, d. h. die Renten derselben, von dem Papste zu begehren.

Nichts aber brachte gegründetere Klagen über den Verfall der kirchlichen Zucht hervor, als das System der Commenden, das der Papst nun dem kaiserlichen Leibarzt zuliebe sanctioniren sollte.

Wie lange sich übrigens die Unterhandlungen auf einer Basis, die nur Karl Vortheile brachte, hingeschleppt hätten, ohne ein Resultat herbeizuführen, ist schwer zu sagen, als ein Ereigniss eintrat, das den Knoten mit einem Male durchhieb.

Die wachsame und argwöhnische spanische Polizei war schon seit Langem einem Complote auf der Spur, das von der soderinisch-französischen Partei ausging. Endlich wollte ein sicilianischer Edelmann, Ueberbringer von Depeschen des Cardinals Soderini an den König, von Rom nach Frankreich gehen. Er erregte Verdacht, wurde gefangen gesetzt, seine Papiere ihm abgenommen und nun ergab sich aus diesen, dass in Sicilien eine neue Revolution ausbrechen und König Franz eingeladen werden sollte, diese durch eine französische Flotte zu unterstützen. Der Aufstand in Sicilien sollte selbst nur das Signal zu einer Erhebung in der Lombardei und dem Einrücken der Franzosen in Italien geben. Dass dann in Toscana die Medici durch Soderini verdrängt würden, war selbstverständlich, die Erhebung eines Franzosen oder französisch Gesinnten an der Stelle des deutschen Papstes wohl nur die nächste Folge. Eilboten beriefen den Cardinal von Medici nach Rom, wo er, auf das Glänzendste empfangen, mit einem Gefolge von 3000 Reitern einzog. Papst und Cardinal hielten

geheime Conferenzen, die den kaiserlichen Gesandten in nicht geringe Aufregung versetzten.[1] Endlich, am 27. April, erging an den Cardinal von Volterra (Soderini) der Auftrag, sich zur Audienz in den Vatican zu begeben. Man sah ihn in glänzendem Aufzuge nach der Leostadt reiten, nach kurzer Frist sein Gefolge ohne ihn zurückkehren. Der Cardinal war verhaftet, in das Castell gebracht, wo er strenge bewacht wurde, seine Papiere wurden mit Beschlag belegt, eine Commission von Cardinälen — Sauli, S. Croce, Ancona und de Cesis nebst den Uditoren und Procuratoren der apostolischen Kammer zur Untersuchung ernannt, die Güter des Cardinals mit Sequester belegt. Jetzt erfolgte (30. April) eine feierliche Einladung von Seiten des Papstes an alle christlichen Fürsten, einen dreijährigen Waffenstillstand unter sich einzugehen und ihre Waffen gegen die Osmanen zu kehren.[2] Der Entwurf liess die Möglichkeit des Zusatzes neuer Artikel offen. Gleichzeitig gingen Schreiben auf Schreiben ab, sie benachrichtigten den Kaiser, König Heinrich, die übrigen Fürsten und Staaten von der Gefahr, die von Seiten der Franzosen und Sicilianer gedroht hatte, von dem Sturze der französischen Partei, von der Enthüllung der Machinationen der französischen Politik. Man hatte fortwährend über das Zögernde im Verfahren Adrians geklagt; er hatte den entscheidenden Moment so wohl zu erfassen vermocht als am 15. October 1522 zu Valladolid. Die gerechte Besorgniss für die Freiheit Italiens und der Kirche, den Ausbruch einer Umwälzung, welche nur den Osmanen Vortheile darbot, Rom sei es ihnen, sei es den Franzosen preisgab, war erwacht und hatte ihm die lang vermisste Thatkraft zurückgegeben. Am 5. Mai konnte Lope Hurtado dem Kaiser berichten,[3] dass durch das Complot die Lage der Dinge in Rom völlig verändert sei. Es war zum Theile auch die Folge der Auseinandersetzung Königs Franz I. mit dem Papste, die an Rücksichtslosigkeit Alles übertraf, was bisher vom französischen Hofe ausgegangen war. Da brachte der Tod des venetianischen Dogen Antonio Grimani, der, 90 Jahre alt, am 7. Mai 1523 starb,

[1] Calendar II. n. 544.
[2] Brewer p. 2997. 2998.
[3] Calendar II. n. 548.

aufs Neue Stocken in den Gang der Unterhandlungen. Doch hatten sich schon Ende Jänner 1523 die Venetianer, nach einem Berichte Pace's an Cardinal Wolsey zur Nachgiebigkeit entschlossen. Sie wollten dem Kaiser eine Summe Geldes zahlen, den Schutz Neapels gegen die Osmanen übernehmen, König Franz seinem Schicksale überlassen.[1] Die Hoffnung des Kaisers und des englischen Königs, ‚dem gallischen Hahne jede Feder auszurupfen, mit der er fliegen konnte', war dadurch nicht wenig gestiegen.

Die Republik hatte von Anfang an eine möglichst freundliche Stellung zu dem Papste zu gewinnen gesucht. Nicht ohne Aerger bemerkte Don Alfonso Sanchez, kaiserlicher Botschafter in Venedig, am 26. October 1522,[2] der päpstliche Nuntius übe daselbst den grössten Einfluss aus, die Venetianer thäten was er ihnen rathe, in der Hoffnung, es werde dem Papste gelingen, die beiden Könige und den Kaiser mit einander auszusöhnen. Das neue Jahr hatte dann die Stellung des Papstes den italienischen wie den auswärtigen Staaten gegenüber vielfach gebessert. Es war wieder das Vertrauen zu einer unparteiischen Auffassung und Behandlung der allgemeinen Angelegenheiten zurückgekehrt.

Am 28. Jänner war im Vatican grosse Conferenz in Betreff Ungarns gehalten worden, welcher die Gesandten Königs Ludwig, der Vicekönig und der Grossconnetable von Neapel nebst dem Herzoge von Sessa beiwohnten. Am 29. Jänner ward sodann öffentliches Consistorium gehalten, die ungarischen Gesandten eingeführt worden, wo nun in Gegenwart aller Cardinäle Dietrich Hezius das königliche Schreiben vorlas, in welchem der unglückliche Jagellone den allgemeinen Zustand der Christenheit beklagte und Hilfe gegen die Türken von dem Papste, den Cardinälen, von sämmtlichen Fürsten verlangte. Adrian antwortete mit einer eleganten Rede, welche den unglücklichen Stand der Dinge bedauerte, worauf der ungarische Botschafter mehr weitläufig als zweckentsprechend die Anforderung einer Geldhilfe stellte. Allein hier trat der Zustand der Dinge, wie ihn Leo X. geschaffen, recht hervor. Die Cardinäle hatten

[1] Am 21. Februar 1523. Brew. n. 2847. 2863.

[2] Calendar II. n. 495.

ihre Würden um 40—50.000 Ducaten erkauft und waren jetzt verarmt, der Papst, ohne es gethan zu haben, durch Leo's Schuld. [1]

Am 8. Februar kam dann die Botschaft des Erzherzogs-Infanten, geführt von dem Grafen von Capua, Bruders des Herzogs von Sessa, und dem Bischofe von Gurk, Hieronymus Balbus. Sie erhielt am 9. Februar Audienz im öffentlichen Consistorium, wobei der Bischof zum allgemeinen Frieden sprach. Niemand wünschte diesen mehr als Adrian, welcher nach dem Falle von Rhodus sich nicht mehr in Rom sicher fühlte. Es war als ein grosses Glück zu bezeichnen, dass von der heimkehrenden türkischen Flotte 70 Schiffe untergingen. Der Papst selbst sah sich durch das Verfahren Kaiser Karls verletzt, bedrückt. Er hatte in Betreff Don Manuels und seiner Wegnahme des Gepäckes des Cardinals von Auch keine Genugthuung erhalten. Dafür war Don Manuel dem Banne verfallen und so sehr sich der Herzog von Sessa bemühte, die Aufhebung der Censuren zu erwirken, Adrian blieb standhaft, obwohl auch der englische Botschafter vorstellte, dass die päpstlichen Verfügungen gegen die kaiserlich Gesinnten nur die Feinde des Kaisers kräftigten. Er gab Rimini dem Herzoge von Urbino, welcher weniger kaiserlich gesinnt war als der Herzog von Mantua und zum päpstlichen Generalcapitän ersehen war. Die Noth des Papstes zwang ihn, von jedem Geistlichen im Kirchenstaate zwei Zehntel, von jeder Heerde zwei Ducaten Steuer zu erheben. Diese Massregel machte ihn vollends unpopulär. Am 25. Februar drang ein Mann in den päpstlichen Palast. Die Camerieri, von dem Cardinal Campeggio gewarnt, trieben ihn hinaus. Er setzte sich zur Wehre, verwundete mit einem Messer, das er trug, mehrere Personen, endlich tödtete er sich selbst. Man glaubte, er habe den Mord des Papstes beabsichtigt. [2]

Auch die venetianische Republik hatte es nicht fehlen lassen, dem Papste Ehrenbezeugungen zu erweisen. Gleich anfänglich waren Marco Dandolo, Antonio Giustiniano, Luigi Mocenigo und Pietro Pesaro, Repräsentanten des Adels, Reich-

[1] Brewer n. 2895.

[2] Negro 28. Februar 1823.

thums und der hohen Bildung Venedigs, dazu auserwählt worden. Die Gesandten waren aber, als sich die grosse Seuche[1] auch über den Norden ausdehnte, bereits in Bologna umgekehrt und erst am 23. März[2] 1523 zogen sie über Pesaro, Loretto und Spoleto nach Rom, wo der Papst selbst ausnahmsweise von der Engelsburg den prachtvollen Einritt der Gesandten ansah. Die Monotonie der päpstlichen Hofhaltung, die klösterliche Stille und Einsamkeit war plötzlich unterbrochen und man konnte sich für einige Wochen in die glänzenden Feste Leo's X. zurückversetzt glauben. Während von Valladolid die Rechtfertigungsschrift des Kaisers ausging, erfolgte in Rom am 20. April 1523 die feierliche Auffahrt der Gesandten, ihr Empfang im Vatican und die ganze Entfaltung venetianischer Pracht und Herrlichkeit.[3] Adrian hatte sich den Abend vorher die Rede geben lassen, welche Marco Foscari als Sprecher der Gesandten an ihn richten wollte, um sie selbst ausführlich und zum grossen Lobe Venedigs zu beantworten. Er that dies in gewähltem Latein; nur die Aussprache, welche die italienischen Laute verschmähte, klang fremdartig (barbara). Der Bericht der venetianischen Botschafter erwähnt, dass die päpstlichen Gemächer in einer Schönheit prangten, wie sie nur auf der welthistorischen Höhe der Kunst erreicht werden konnte, die Wände waren mit den berühmten Teppichen bekleidet, welche den burgundischen nichts nachgaben, eher sie übertrafen. Die zahlreichen Mitren aus Goldfäden und mit Edelsteinen geschmückt, bewiesen die Höhe des Kunstgewerbes. Die Wappen des prachtliebenden Pauls II., eines Venetianers, und Leo's X., überall angebracht, erinnerten, wie lange in ununterbrochener Folge der Kunst eine Stätte in Rom bereitet war. Die Rede Adrians begann mit einem Satze Plato's, dass die Macht in der Weisheit bestehe: sie entrichtete damit dem humanistischen Zeitalter einen Tribut, den das Oberhaupt der katholischen Christenheit dem Alterthume und seinen Ideen

[1] Noch Ende October fielen der Seuche in Rom täglich 150 Personen zum Opfer. Calend. II. p. 500.

[2] Sommario del viaggio degli oratori Veneti che andarono a Roma a dar l'obbedienza a P. Adriano VI. Albèri Relaz. Serie II. vol. 3.

[3] Sommario del viaggio degli oratori Veneti che andarono a Roma a dar l'obbedienza a P. Adriano VI. von Luigi Gradenigo. Dazu M. Sanuto.

darbrachte, während eine höchst ernste Disputation im öffentlichen Consistorium, gerade als die Gesandten zur Audienz durch die päpstlichen Gemächer zogen, sie belehren konnte, was eigentlich im gegenwärtigen Momente die christliche Welt bewege. Sie galt den Doctrinen Luthers, deren Für und Wider von den Advocaten der Curie erörtert wurde. Auf den feierlichen Empfang folgte erst die geheime Audienz, der eine Mahlzeit bei dem Cardinal Cornelio, Neffen des Botschafters Dandolo, vorausging, mit 65 Gängen, jeder zu drei Speisen, alle Tafelgeschirre aus Silber, unter steter Begleitung von Musik und Gesang, angemessen dem Zeitalter und der Lieblingsneigung Leo's X. In der Audienz selbst betrieb Dandolo die Restitution von Ravenna und Cervia und der Jurisdiction über das adriatische Meer, welche Julius II. aufgehoben hatte. Adrian erklärte jedoch, mit diesen Verhältnissen zu wenig vertraut zu sein, um sogleich darüber entscheiden zu können. Den Venetianern, obwohl an Kunst und Pracht gewöhnt, bot Rom unendlich viel Neues und Grossartiges dar, von dem Baue der St. Peterskirche an, die noch der Kuppel entbehrte, zu den übrigen Kirchen, endlich die grossartigen Reste des Alterthums und die neuen Paläste, sprechende Denkmäler der neueren Richtung und des wunderbaren Vereines florentinischer und römischer Künstler. Die Beschreibung der Venetianer von der Pracht und der Eleganz der Tafeln, theilweise im Freien gedeckt, unter Säulenhallen und in Mitten des herrlichsten Grün's, durch Springbrunnen abgekühlt, der Massen und Schönheit der silbernen Gefässe, der Kostbarkeit des Weines, der Auswahl der Speisen — ein Fisch kostete dem Cardinal Grimani bei dem Festessen, das er den Gesandten gab, 18 Ducaten — der geschmackvollen Pracht der Anzüge, das alles aus dem Munde derjenigen, die das staunend mit ansahen und beschrieben, klingt wie ein occidentales Märchen. Dagegen verschwindet der Norden mit seinen Biergelagen, seinen dogmatischen Zänkereien, den unfläthigen Schimpfreden und Tischgesprächen, in die jener Christus eingewickelt wurde, den Luther jetzt als den einzig wahren der deutschen Nation bot,[1] während

[1] Vergl. Luthers Tischgespräche. Wie man in Deutschland als nächste Frucht der Glaubensspaltung den Untergang des Reiches und zugleich aller Wissenschaften befürchtete, mag man bei Döllinger ersehen.

ihn der kurz vorher gestorbene Rafael Sanzio von Urbino[1] in der Disputa gegenwärtigen und künftigen Geschlechtern in der wunderbaren Milde und Schönheit darstellte, wie er in Mitte der Streitenden seine Wundmale zeigt, als wollte er sagen, bin ich denn nicht für Euch alle gestorben?!

Zwei Welten gränzten nicht bloss in Rom an einander. Sie gingen, selbst ihre Grenzen verflüchtigend in einander über und bedurften mehr und mehr einer Scheidung, die christliche und die heidnische. Da war, was so lange die Grüfte aufbewahrt und vor der Barbarei durch Verborgenheit sicher gestellt, einem sinnigen Geschlechte aufgethan worden, das mit dem gelehrten Verständniss den Sinn für Schönheit verband. Da wurden auf dem Capitole die herrlichsten Statuen des Alterthums bewundert, wurde im Pantheon an einem Altare das Grab Rafaels von Urbino gebaut, bewunderte man auf dem Quirinal die Statuen, welche den Namen des Phidias und Praxiteles trugen, im Belvedere, dessen zwölf Zugänge Adrian bis auf einen hatte vermauern lassen, den Nil und den Tiber, den Laocoon mit seinen Knaben, dessen Schönheit den Apollo und die Venus des Belvedere dem Beschauer in Schatten stellte. Zu diesen grossartigen Monumenten des Alterthumes, den zahlreichen und wohlerhaltenen Bogen, dem Colosseum, das die Herrlichkeit der Kaiserzeit vergegenwärtigte, gesellten sich dann noch die Reliquien der christlichen Zeit, von welchen der venetianische Gesandte meinte, wer nicht ein Herz von Stein besitze, könne sie nicht sehen, ohne im Innersten erschüttert zu werden. Der Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum hatte aufgehört ein zerstörender zu sein, die Achtung vor den grossartigen Schöpfungen der dahingeschwundenen Aera war auf dem Gebiete der Kunst wie der Wissenschaft durchgedrungen und die Reaction antiker Ideen auf das Leben und die Denkungsart hatte selbst siegreich, ja überwältigend begonnen. Da war denn mit dem Pontificat Adrians insoferne ein gewisser Stillstand eingetreten, als nicht mehr die unbedingte Bewunderung, nicht mehr die übertriebene und einseitige Schätzung der Antike stattfand, sondern die gebieterische Nothwendigkeit sich geltend machte, das christliche

[1] Gest. 6. April 1520.

Leben in seinem vollen Ernste aufzufassen, der Frivolität des Treibens zu steuern, dem christlichen Körper die Seele zurückzugeben und dem grossartigen Gedanken, der im Baue der St. Peterskirche sich aussprach, den richtigen und allgemeinen Ausdruck zu geben, über den schönsten Bau Altroms, dem in die Lüfte gestellten Pantheon — der Kuppel von St. Peter — noch das Kreuz aufzurichten, das die Welt erlöst und die Macht des Heidenthums gebrochen. Es gehörte mit zu den grossen Veränderungen der Zeit, dass sich jetzt auch die richtige Anschauung über den Papst selbst Bahn brach, ein Mann, der sich selbst beherrscht, im Gewähren mehr als sparsam, von Empfangen so viel wie keine Rede; kein Tag vergeht, ohne dass er am frühen Morgen celebrirte, Niemand weiss, wen er liebt oder ob er liebt, kein Zorn bewegt ihn, kein Scherz belebt ihn, wie er wegen seiner Wahl sich nicht freute; ja man weiss, wie tief er aufseufzte, als er die Nachricht davon erhielt. Kein Tag verging, ohne dass er nicht auch in seiner Bibliothek gelehrten Studien oblag. Er stand auf einsamer, seinen Zeitgenossen unerreichbarer Höhe, ihnen beinahe unbegreiflich, ernst, erhaben da. Ahmte Rom in Nüchternheit, Selbstverläugnung und strenger Pflichterfüllung dem Papste nach, so konnten hunderte von Schriften über die babylonische Gefangenheit geschrieben werden: die Thatsache widerlegte sie. Der geistige Schwerpunkt war wieder da, wohin er gehörte.[1]

Allein die Sparsamkeit des Papstes und sein Verlangen an seine Umgebung, nur die Pflicht im Auge zu haben und das persönliche Interesse ausser Acht zu lassen, hatten auch ihre Kehrseite. Die spanische Politik verstand es, hievon den gehörigen Nutzen zu ziehen. Enkenvoert, welchem Adrian noch am meisten vertraute, erhielt von Kaiser Karl das Bisthum Tortosa. Die übrigen Diener des Papstes wissen, schreibt der spanische Botschafter an seinen Herrn, was bereits in Betreff ihrer Wünsche angeordnet worden ist. Der Papst konnte wohl erklären, wenn er in Erfahrung bringe, dass einer seiner

[1] Vir est sui tenax, in concedendo parcissimus, in recipiendo nullus aut rarissimus, in sacrificio cotidianus et matutinus est. Quem amat aut siquem amat, nulli exploratum. Ira non agitur jocis non ducitur. Neque ob pontificatum visus est exultasse; quin constat, graviter illum ad ejus annum nuntii ingemuisse. Marin Sanuto, vol. XXXIII.

Diener auch nur einen Ducaten annehme, so würde er ihn entlassen.[1] Der Botschafter höhnte ihn in seinem Bericht und bedauerte nur, dass Zisterer, welcher selbst in seiner letzten Krankheit noch bei nächtlicher Weile sich aus dem päpstlichen Palaste zu dem spanischen Gesandten begeben, ihm die Geheimnisse seines Herrn zu verrathen, gestorben sei. Man möge ihm heimlich Geld schicken für den ersten Kammerdiener des Papstes, für Francisco, Theodorich und den Beichtvater Adrians. Lope Hurtado, welcher täglich bei dem Papste war und der auch das Geschäft der Bestechung schon in Spanien eingeleitet hatte, übersandte endlich am 5. Mai die ganze Liste des päpstlichen Haushaltes (famiglia), die belohnt werden müsste, der cameriero, der credenciario, der majordomus, der cubicolario, der Beichtvater, der Barbier und Caplan, ein Pietro di Roma und ein Jan von Antwerpen. Die spanische Politik war so aufmerksam, auch den Geringsten nicht zu übergehen. Was in der Umgebung des Papstes bestochen werden konnte, war bestochen und die spanischen Ducaten nahmen jetzt ihre Wanderung unmittelbar in den vaticanischen Palast. Nur Papst Adrian selbst blieb hievon unberührt, und war von der grossen Liga die Rede, so jammerte er, er könne schon deshalb nicht beitreten, weil er absolut kein Geld besitze. Er war ja Nachfolger Leo's X.!

So sehr jetzt auch der Kaiser in den Herzog von Sessa und den Vicekönig von Neapel drang, in Betreff Adrians das Unmögliche zu leisten, so arbeitete ihm jedoch Niemand besser in die Hände als König Franz selbst. Noch schien der Ernst des Papstes auf den König in günstiger Weise einzuwirken. Er beschloss, den Bischof von Bayeux und den maître des requets, des Boches, mit Vollmachten nach Rom zu senden, die Instructionen des Cardinals von Auch zu erweitern, einen Frieden oder Waffenstillstand abzuschliessen. So hiess es. Allein der Erzbischof von Bari machte Wolsey aufmerksam, dass es gar nicht in der Absicht des Königs liege, einen längeren als dreimonatlichen Waffenstillstand abzuschliessen und nur diesen durch seine Gesandten verlängern zu lassen. Er wolle nur Jene hiemit täuschen und ebenso auch den Papst,

[1] 11. April 1523.

von welchem er die Meinung hegte, er wolle durch einen längeren Waffenstillstand die Franzosen von Italien fern halten,[1] was auch ganz richtig war.

Die Vereitlung des soderinischen Planes war für König Franz das Schlimmste, das ihm widerfahren konnte. Er war ganz wüthend darüber geworden. Nicht blos dass seine Absicht in Betreff Mailands durchschaut war, das er zu gewinnen hoffte, wenn die Verwicklungen mit den Osmanen noch ärger würden. Jetzt versagte auch die Lunte, mit welcher er Mittel- und Unteritalien in Brand zu stecken gehofft hatte.[2] Der Ton seiner Correspondenzen wird mehr als bitter, geradezu beleidigend, Niemand durfte ohne besondere Erlaubniss aus Frankreich nach Rom schreiben. Die Briefe des Nuntius kamen nicht mehr in Rom an. Alle Handelsbriefe meldeten den bevorstehenden Einbruch der Franzosen in Italien.

Der König begann seine lange Auseinandersetzung[3] mit einer geschichtlichen Darlegung der Verdienste, welche sich die Könige von Frankreich (la maison de France) von König Pipin bis zu ihm selbst, der Papst Leo X. Urbino erobern half, um den apostolischen Stuhl erworben, was er nur sage, weil diejenigen, die es anerkennen sollten, jetzt die französischen Privilegien vernichteten und die Wiedereroberung Mailands verhinderten. Die Kirche habe immer die Kaisermacht in Italien (und namentlich in Neapel) gefürchtet und gegen dieselbe das französische Haus zum Schilde genommen, der ihr nie fehlte. Jetzt aber büssten es die, welche ihr geholfen. Wenn aber seit Adrians Thronbesteigung mehrere dem Könige vorstellten, er werde die Wege Papst Leo's wandeln, so sei er doch immer von seiner Ehrlichkeit (preudhommie) und Güte überzeugt gewesen, sowie dass er an seine Ehre und sein Alter denken

[1] Brewer n. 3018.

[2] Brewer n. 3031. 3035.

[3] Archivio storico italiano I. p. 396. 402. Lettere del Re Francesco al Pontifice Clemente VII. Der Brief ist undatirt, dürfte aber bereits vom Anfangs Mai sein und mit demjenigen zusammenfallen, den der Herzog von Sessa am 23. Mai erwähnt. Bergenroth p. 553, zugleich mit der Nachricht, wie sehr den Papst das Benehmen des Königs angegriffen, dass er an einem Fieberanfall leide und der Botschafter hoffe, er werde noch nicht sterben. Die Angabe: Clemente ist falsch.

werde, um unparteiisch ohne Ansehen der Person als gemeinsamer Vater aller christlichen Fürsten nur Recht, Billigkeit und Gerechtigkeit vor Augen zu haben, wie er ihm dieses auch nach Spanien geschrieben. Es sei wahr, er habe daran gezweifelt, als ihm nach seiner Ankunft in Rom geschrieben worden, man suche Adrian hinterlistig in die Wege Papst Leo's X. zu drängen, insbesondere aber jetzt, wo Cardinal Soderini gefangen gesetzt worden sei. Wenn Gerechtigkeit und Gleichheit herrschten, so müsste seine Gegner dasselbe Schicksal treffen. Dann wolle der Papst einen dreijährigen Waffenstillstand unter kirchlichen Censuren verkünden, als wenn er, der König, ein Feind des Friedens wäre. Er habe doch deshalb seine Gesandten in Calais gehabt und die Angelegenheit in die Hände des Papstes gelegt, auch deshalb ihm seinen Secretär nach Nizza[1] geschickt, dann den Cardinal d'Auch nach Rom, und als Adrian ihn aufforderte, zur Vertheidigung der Christenheit einen Waffenstillstand zu schliessen, habe er sich auch dazu bereit erklärt, wenn ihm Mailand zurückgegeben werde.[2] Als Adrian letzteren zu weit aussehend gefunden, habe er Gesandte nach Rom geschickt, Frieden oder Waffenstillstand abzuschliessen und zwar dass er für zwei Monate sich des Krieges entschlagen wolle und wenn dies nicht hinreichen könnte, den Gesandten auch noch eine längere Zeit zu geben und das habe ihm allgemein befriedigend erschienen. Als er aber erfahren, der Papst wolle einen unbedingten Waffenstillstand verkündigen, habe er den Gesandten verboten darauf einzugehen und dem Papste geschrieben, dass ein dreijähriger Waffenstillstand zu nichts fruchte. Papst Leo X. habe, ehe er den fünfjährigen Waffenstillstand verkündet, sich mit den Botschaftern der christlichen Fürsten benommen und dennoch wollte ihn keiner annehmen und er selbst habe ihn gebrochen, während die Türken Belgrad belagerten. Adrian aber wolle sich nicht mit den Fürsten benehmen, so dass, wenn die französische Armee zum Sammelplatze komme, sie angegriffen würde. Er habe seinen Gegnern Bullen gegeben, um Geld zu erheben, ihn aber

[1] a Nyor p. 399. Was keinen Sinn gibt. Es muss heissen Nice, Nizza, als Adrian dort landete.

[2] ce que Vostre sainteté ne trouva bon disant que cela ne se pourroit si promptement faire.

vergessen. Wenn es den Päpsten so leicht würde, Fürsten zu bannen, so brächte das schlimme Folgen und grosse Seelen könnten dies nicht gut finden. Die Könige von Frankreich besässen Privilegien, welche sie mit Blut erworben haben und die ihre Unterthanen bis zum letzten Blutstropfen vertheidigen würden. Man könne nicht Censuren gegen ihn ohne Beobachtung der gehörigen Formen verhängen; Adrians Vorgänger hätten dieses immer mit grosser Feierlichkeit beobachtet. Papst Bonifacius habe gegen Philipp den Schönen etwas unternommen, was schlecht ausfiel. ‚Ihr werdet nach Eurer Klugheit daran denken.' Ein dreijähriger Waffenstillstand binde ihm für drei Jahre die Hände, und wenn die Türken Krieg führen würden, der Kaiser den Römerzug unternehme, könne er ihm nicht Widerstand leisten. Was Adrian unternehme, habe wohl den Anschein, gegen die Türken gerichtet zu sein, sei aber in Wahrheit gegen ihn, den König. Sein Trost sei, dass die Herzen der Fürsten in den Händen Gottes liegen, der seine Friedensliebe kenne, wie er bereit sei, den Krieg zur Erhaltung des Glaubens zu führen. Der Papst möge nicht thun, was einem guten und klugen Hirten nicht zukomme, nicht statt des Friedens noch grössere Verwirrung veranlassen. Seitdem sich die Nachricht von dem allgemeinen Waffenstillstand zu Wasser und zu Lande verbreitet, machten seine Gegner nur noch grössere Anstrengungen, diese würden aber nichts ausrichten. Er jedoch sei bereit, ob der Türke über Ungarn oder Neapel hereinbreche, ihm persönlich Widerstand zu leisten. Der Brief schloss: ‚und wenn es der Wille (plaisir) Euer Heiligkeit ist, uns ähnliche Bullen zukommen zu lassen als unseren Feinden, um Geld zu ziehen, so erfüllt ihr getreulich (grandemment) Eure Pflicht'. [1]

Der Brief bedurfte keines Commentars. Der Papst war unparteiisch, wenn er dem Franzosenkönig Mailand und die alte Stellung in Italien verschaffte; parteiisch, wenn er nicht that, was König Franz wollte, dessen Bereitwilligkeit, für die gemeinsame Sache ein Opfer zu bringen, doch wohl nur in seinen Verbindungen mit all denjenigen zu erblicken war, die

[1] s. d. Es scheint dies doch wohl derselbe Brief zu sein, von dem Bergenroth sagt: Introd. CLXXIV. Adrian habe ihn am 28. März 1523 erhalten.

den allgemeinen Frieden nicht zu Stande kommen liessen. Er berief den Erzbischof von Bari für den Fall, dass der König keine anderen Bedingungen stelle, zurück, der Cardinal von Auch begab sich nach Avignon,[1] zugleich kam über die Schweiz die Nachricht nach Rom, dass die Franzosen einen Einfall in Italien beabsichtigten. Man konnte sich aber nicht verhehlen, dass ein Bruch mit Frankreich beinahe das Schlimmste war, das überhaupt einzutreten vermochte. Wie Adrian an Charles von Lannoy, Vicekönigs von Neapel, schrieb[2] und in ähnlicher Weise auch dem englischen Botschafter gegenüber sich aussprach, beruhten damals die Einkünfte des römischen Stuhles wesentlich auf den Bezügen aus Frankreich. Er musste sich sagen, dass ohnmächtiger Zorn vergeblich sei,[3] seine Armuth nicht vermehrt werden dürfe. Allein das Schlimmste, was der Papst von dem allerchristlichen Könige, dem Nachfolger Philipps des Schönen, befürchtete, war, König Franz möchte die lutherische Haeresie in Frankreich begünstigen, daselbst die kirchliche Ordnung umstürzen: er befürchtete von dem französischen Könige, dessen Regierung in der Geschichte des französischen Verfassungslebens ganz ausfällt,[4] gerade dasjenige, was nachher von Seiten Königs Heinrich von England erfolgte, des defensor fidei, mit welchem sich Adrian jetzt zu verbünden im Begriffe war.

Man begreift dadurch die wahrhaft grausame Lage des Papstes und seine Unentschlossenheit, deren Grund in den schwierigen Verhältnissen nicht minder als in seinem Charakter zu suchen war. Als jetzt König Franz den päpstlichen Nuntius in Paris verhaften liess, war der Bruch erfolgt. Um so mehr

[1] Schreiben des Herzogs von Sessa vom 11. Juni. Bergenroth p. 555. Der Papst befand sich damals wieder auf dem Wege der Besserung, aber die Pest nahm in Rom zu, die kaiserlichen Pensionen an die Umgebung des Papstes wurden ausbezahlt.

[2] Mignet rivalité I. p. 357, ohne Angabe des Datums. Der Brief, nur im Auszuge mitgetheilt, ist aus dem codex Bethune n. 4572.

[3] Quod vana est sine viribus ira. State papers p. 5. Juni 1523. De Leva p. 172.

[4] Siehe Picot, hist. des états Generaux. Die Geschichte springt da von Ludwig XII. zu Heinrich II. Der französische König war, wie Marin Cavallo sich ausdrückte, aus einem rex francorum ein rex servorum geworden.

wandte sich jetzt die Aufmerksamkeit auf die bisherigen Verbündeten Frankreichs, die Venetianer, hin. Ihr Entschluss entschied über das Schicksal Italiens.

Aber noch immer schwebte die Sache. Die Wahl eines Dogen war erfolgt. Als Don Alonso Sanchez am 20. Mai die Wahl des Andreas Gritti meldete, geschah es mit den Worten, der neue Doge sei der glühendste Anhänger Frankreichs. Zugleich erkrankte der Papst und der Herzog von Sessa erbat sich selbst am 23. Mai Instructionen für den Fall seines Todes. Allein das Fieber legte sich und Adrian erhielt bald nachher die frohe Nachricht von der Eroberung der Ebernburg, dem Tode Franz von Sickingens, der Zersprengung seiner Partei.

Neue Verwicklungen bereitete der Erzherzog Ferdinand, welcher Schwierigkeiten machte, einem Vertrage mit Venedig beizutreten. Da kam am 3. Juni der englische Gesandte Clerk, Bischof von Bath, in Rom an. Am 5. von dem Papst empfangen, stellte er den directen Antrag, Adrian möge dem Bündnisse gegen König Franz beitreten. Der Papst gab seiner Gewohnheit gemäss zuerst nur eine verschiebende Antwort. Am 6. Juni erneuerte der kaiserliche Botschafter in Gegenwart des englischen Gesandten und des Cardinals von Medici dasselbe Ansinnen. Aber noch immer stand der Papst wie ein Felsen [1] im Meere und wollte er nichts von einem Offensiv- und Defensivbund gegen Frankreich wissen. Alles fliehe vor der Pest, [2] die in den heissen Tagen wieder um sich greife, Adrian, obwohl krank, blieb und dachte nur an Mittel, den Ausbruch des Krieges unter den christlichen Staaten zu beschwören. Er schrieb an König Franz, forderte ihn auf, die Privatstreitigkeiten aufzugeben, sich an dem Türkenkriege zu betheiligen. Allein der König betrieb den Einfall der Schotten in England, verbündete sich deshalb mit dem Earl von Desmond, während sein Vetter Karl Herzog von Bourbon heimlich mit König Karl in Unterhandlungen trat, von König Franz abzufallen und selbst ihn zu bekriegen. Gerade das Tolle und Wilde im Benehmen des Königs richtete seine Partei mehr und mehr zu Grunde. Als er sich nun noch offener gegen den Papst erklärte, rief

[1] Ausdruck des Bischofs von Bath in der Depesche vom 11. Juni.

[2] Omnia frigent, heisst es bei Brewer III. 2. n. 1298 statt fugiunt.

endlich dieser selbst am 15. Juli die Hilfe Königs Heinrich an. Die Drohung mit dem Schicksale Papst Bonifacius' VIII., den Wilhelm Nogaret auf Befehl König Philipps IV. von Frankreich in Anagni überfallen, vermochte, was selbst die Verschwörung Soderini's nicht vermocht hatte. Adrian begann für seine Freiheit wie für sein Leben Besorgnisse zu hegen. Vierzehn Tage später erfolgte der erste entscheidende Schritt. Am 29. Juli, siebenundzwanzig Tage nachdem König Karl und König Heinrich sich vertragsmässig verpflichtet, am 16. August Frankreich von der Guienne und von Boulogne aus zu überfallen, kam der Vertrag zwischen Venedig, dem Kaiser und dem Erzherzog Ferdinand zu Stande. Bereits am 3. Mai waren dazu die Grundzüge in Valladolid gelegt worden, so dass jetzt ‚unter Zustimmung und Rath Adrians' und seines Legaten, des Bischofs von Feltre, Thomas Campeggio der Vertrag stattfinden konnte. Die Paciscenten verpflichteten sich zu gegenseitigem Schutze in Betreff des freien Handels und Wandels auf allen ihren Meeren und Gebieten. Venedig behielt seinen gegenwärtigen Besitzstand auf dem festen Lande und bezahlte dem Kaiser binnen acht Jahren 200.000 Goldducaten. Besondere Bestimmungen regelten die Rechtsverhältnisse derjenigen, die früher für oder gegen Venedig Partei genommen. Auf Betrieb des Infanten Erzherzogs und des Herzogs von Mailand wurde unter den italienischen Staaten noch ein besonderes Vertheidigungsbündniss gegen alle Fürsten, den Papst ausgenommen, abgeschlossen und zwar, wie es hiess, war die Ausnahme erfolgt, wegen dessen höchster Güte und der Unbescholtenheit seines Lebens.[1] Ihm und dem Könige von England sollten als Conservatoren des Bündnisses die Ehrenplätze reservirt sein, fünf Monate lang noch italienischen und nicht italienischen Fürsten und Staaten der Beitritt zum Bündnisse offen stehen.[2]

Nach den venetianischen Berichten über die geheimen Berathungen im venetianischen Senate[3] erklärte sich Luca Trono

[1] pro ejus summa bonitate et vitae integritate. Der schönste Sieg, den der Papst feiern konnte, lag in dieser Anerkennung.

[2] Codex Bibl. Foscar. p. 313. Ms. De exarchatu Italiae et juribus Romanae ecclesiae amplificatis gratuita donatione aut restitutione ipsorum Romanis pontificibus facta. Ex libello P. Hadriano P. VI. Romae oblato.

[3] Storia Veneta p. 63—66 ms.

(uno de' savij del consiglio) sehr entschieden gegen jede Unterstützung der Franzosen, wenn diese aufs Neue einen Versuch machen würden, Mailand zu erobern. Anderer Ansicht war Georgio Cornaro, man möge erst die wahren Absichten des Kaisers in Betreff des Friedens erforschen, wesshalb Luigi Mocenico (cavalliere e consigliere), Georgio Cornaro (procuratore) und Marco Antonio Veniero (dottore) den Auftrag erhielten, sich mit Adorno zu benehmen.[1] Aber auch Adrian wirkte auf diesen ein und betrieb ohne Wissen des venetianischen Senates bei dem Könige von England die Freilassung der zwei venetianischen Galeeren, welche jedes Jahr des Handels wegen nach England geschickt wurden und auf die König Heinrich Beschlag gelegt hatte. Als dann an der Stelle des Bischofs von Pola Lorenzo Campeggio, Bischof von Feltre als päpstlicher Nuntius nach Venedig gekommen war, bot auch dieser alles auf, Venedig zum allgemeinen Frieden und zum Türkenkriege zu bewegen. Der Senat antwortete, dankend für die Gesinnungen des Papstes, aber mit dem Bedeuten, dass, wenn er einen allgemeinen Kreuzzug zu Stande brächte, Venedig sich nicht ausschliessen würde. Bei den Verhandlungen mit dem Kaiser bereitete aber das Verlangen des letzteren, dass Venedig die Vertheidigung Neapels gegen die Türken übernehmen sollte, sowie die Auseinandersetzung wegen der exilirten venetianischen Unterthanen die grössten Schwierigkeiten, die durch das Erscheinen des Baltassar Glesio, Botschafter Erzherzogs Ferdinand eher vermehrt als vermindert wurden. Auch König Franz säumte nicht, den Versuch zu wagen, nochmal auf die Venetianer einzuwirken. Er versicherte den venetianischen Botschafter Girolamo Badoer von seiner Absicht, sobald wie möglich ein Heer nach Italien zu senden. Er beauftragte Renzo di Ceri und Ambrosio von Florenz, gemeinsam mit seinem Botschafter in Venedig, Villiers, dem Senate Anzeige von diesem Vorhaben zu machen und ihn aufzufordern, an dem Vertrage festzuhalten. Der Senat befand sich zwischen König Karl und König Franz in qualvoller Lage, entschloss sich aber zuletzt doch, dem Könige die vertragsmässige Hilfe abzuschlagen, sich aber dabei auf die Friedens-

[1] maravigliosamente affaticavasi per la concordia di Principi l. c. 68.

bemühungen des Papstes auszureden, der bereits im Consistorium beschlossen, den Bann über diejenigen auszusprechen, welche nicht drei oder fünf Jahre Frieden halten wollten. Die Republik könne die Hoffnung nicht aufgeben, den Tag zu sehen, an welchem den Kriegen ein Ende gemacht sei. Acht Tage nachdem diese Antwort im Senate den Gesandten vorgelesen (30. April 1523) starb der Doge Anton Grimani und ruhten nun bis zur Neuwahl alle Geschäfte. Die Wahl selbst schwankte zwischen zwei ausgezeichneten Männern, Georgio Cornaro, welcher der Republik das Geschenk des Königreichs Cypern gemacht, und durch seine Beredsamkeit ebenso wie durch die Reinheit seines Lebens beliebt war, und Andrea Gritti, der durch die Wiedereroberung von Padua und sein Benehmen, als Venedig durch die Liga von Cambray dem Untergange geweiht schien, sich grosse Verdienste um sein Vaterland erworben hatte.[1] Auf ihn fiel denn auch am 17. Mai 1523 die Wahl. Am 15. Juni kam der Protonotarius Caracciolo als zweiter kaiserlicher Botschafter nach Venedig, am 17. begab er sich mit dem anderen, Alfonso Sanchez, zu der Signoria und verlangten beide raschen Abschluss des Vertrages. Die Venetianer, welche für das Schicksal ihrer Galeeren fürchteten, die von England nach Hause kehren sollten, bestanden auf möglichste Geheimhaltung der Unterhandlungen, wesshalb sie auch später als alle anderen Compaciscenten den Vertrag bekannt machten.[2] Kein Mittel wurde von ihnen unversucht gelassen, erst den Abschluss desselben zu illudiren, dann hinauszuschieben.[3] Zuletzt aber scheint ein Motiv den Ausschlag gegeben zu haben, die Hoffnung, durch den Papst, welcher so sehr daran arbeitete, Italien den Frieden zu geben, diejenigen Städte wieder zu erlangen, welche ihnen Julius II. entrissen und dem Kirchenstaate einverleibt hatte.

[1] Storia Veneta p. 74. Ms.

[2] Bericht des kais. Botschafters vom 16. Juli bei Bergenroth p. 566.

[3] Bergenroth hat in der Introduction zum II. Bande des Calendars die von Pace in Venedig geführten Unterhandlungen weitläufig besprochen. Ich stütze mich auf die ihm bekannten, sowie auf ihm unbekannte Quellen und fühle mich gar nicht berufen, sein Urtheil stets als das richtige anzunehmen.

Seit Kaiser Karl den Gir. Adorno durch Marin Caracciolo als seinen Botschafter ersetzt, verdoppelten sich die Bemühungen, Venedig für den Kaiser zu gewinnen. Fast jeden Tag wurde der Senat bestürmt, eine günstige Erklärung abzugeben. Allein ebenso that die Partei im Senate, welche von dem Einbruche der Franzosen für Venedig das grösste Unheil gewahrte, das Aeusserste, die Republik von einem Bündnisse gegen König Franz abzuziehen, der ihr Brescia und Verona verschafft und von dessen Feindschaft sie das Schlimmste besorgen musste. Ohne den König von Frankreich sei alles Gleichgewicht in Italien verloren und der Kaiser der Herr der Halbinsel, von welcher aus er Griechenland erobern könne. Die Kaiserlichen, schlecht bezahlt, drückten auf das Volk, so dass dasselbe wieder sich nach der Herrschaft der Franzosen sehne. Andererseits machte sich die Meinung geltend, dass, seit die Franzosen in Italien alles bis auf Cremona verloren, das sich nicht halten könne, ein Krieg mit dem Kaiser ein Unding sei, seit Mailand einem einheimischen Prinzen übergeben, der Grund der Streitigkeiten zwischen dem Kaiser und dem König in Betreff Italiens beseitigt. Die Partei des Friedens mit dem Kaiser erlangte aber unerwartete Verstärkung, als Gritti mit dem Nachdrucke seiner Beredsamkeit und dem Ansehen seiner Würde, obwohl er bisher als Franzosenfreund gegolten, nun mit Beseitigung seiner persönlichen Sympathien sich für den Vertrag mit dem Kaiser erklärte[1] und die Nachricht anlangte, der Papst sei der Liga beigetreten, da der Einbruch der Franzosen bevorstehe.[2] Der Friede und das Bündniss wurden abgeschlossen.[3] Der Doge zog, mit der herzoglichen Krone auf dem Haupte, am Sonntage den 2. August in die Kirche von San Marco, begleitet von den Gesandten des Kaisers, des Königs von England, Richard Pace, der erst jetzt an der feierlichen Procession Theil nahm, als der französische Gesandte ausblieb, den Gesandten des Königs von Polen, des Infanten, der Herzoge von Mailand, Ferrara und Mantua, an der Spitze Aller der Legat Campeggio.

[1] Storia Veneta p. 77, woselbst auch der Vertrag enthalten ist.

[2] Adrian hatte Mitte Juli der Signoria seine Absicht mitgetheilt, der Liga beizutreten und dabei gewünscht, dass die Unterhandlungen in Rom und in Venedig zu Ende geführt wurden. Bergenroth p. 572.

[3] 29. Juli.

In den nächsten Tagen verabschiedete sich Pace, mit einer goldenen Kette im Werthe von 800 Ducaten beschenkt, und der Botschafter des Infanten-Erzherzogs.[1] Pace, dessen Verhalten in Venedig die kaiserlichen Gesandten nicht genug zu rühmen wussten,[2] begrüsste den Kaiser als das von Gott auserlesene Werkzeug zur Bestrafung der Franzosen, als den neuen Augustus, der berufen sei, wie dieser den Tempel des Janus zu schliessen.[3] Man erwartete den vollen Triumph der vereinigten kaiserlichen und englischen Waffen.

Die Sache war zu einem ehrenvollen Abschluss gekommen. Der Vertheidiger des Glaubens, König Heinrich VIII. von England hatte mit dem Papste das Werk übernommen, den Waffenstillstand des Kaisers mit Venedig zum Frieden auszudehnen, so dass nicht blos in Italien Ruhe stattfinde, sondern daraus ein allgemeiner Friede unter allen Fürsten hervorgehen möge. Thomas Campeggio, Bischof von Feltre, als päpstlicher Nuntius und Richard Pace als englischer Gesandter, hatten diese glückliche Wendung herbeigeführt. Der Kaiser wie der Doge versprachen den gegenseitigen Unterthanen freien Handel und Wandel auf ihren Meeren und ihren Ländern — wie den eigenen — Schutz gegen Unbilden, schnelle Rechtspflege, sie verpflichteten sich, keine Piraten zur Beschädigung des Anderen dulden, noch gestatten zu wollen, dass bewaffnete Schiffe aus den gegenseitigen Häfen ausliefen, ohne Garantie zu geben, dass die beiderseitigen Unterthanen dadurch nicht beschädigt würden. Der Friede selbst hatte aber eine doppelte Bedeutung. Er regelte zuerst die Differenzen des Kaisers mit Venedig, welche aus den Kriegen Kaiser Maximilians mit der Republik hervorgegangen waren und namentlich diejenigen venetianischen Unterthanen betrafen, welche sich damals an den Kaiser angeschlossen hatten und wegen deren es schon in Worms zu Verhandlungen gekommen war. Der andere Theil aber betraf das sogenannte arctissimum vinculum foederis, einen ganz besonders engen Bund, gleichfalls auf Betrieb des Papstes, des

[1] R. Brown p. 724–728. Er war während der Unterhandlungen selbst ohne die wichtigsten Documente gelassen worden. Bergenroth p. CLVIII.

[2] Schreiben an Kaiser Karl vom 29. Juli. Bergenroth p. 579.

[3] l. c. p. 581. Video deum immortalem ita tunc favere felicitati ut te unum delegisse videatur etc.

Königs von England, des Erzherzogs Ferdinand und des Herzogs von Mailand zur Vertheidigung Italiens.[1]

Die Frage in Betreff der Investitur liess man fallen, die Contingente der Venetianer und des Herzogs von Mailand wurden geregelt. Die Könige von Ungarn, Polen und Portugall traten bei. Der Herzog von Savoyen, Karl III., welcher im Jahre 1521 den Franzosen den Pass nach Italien geöffnet und sie mit Lebensmitteln und Munition unterstützt, dafür von König Franz Verzichtleistung auf die Ansprüche an die Grafschaft Nizza erlangt hatte, das den Königen von Frankreich als Grafen von der Provence zukam, schloss sich jetzt auch an den Kaiser an, in der Hoffnung, Saluzzo zu erwerben. Florenz, der Herzog von Genua, der Marchese von Monferrato traten gleichfalls der Liga bei. Statt Teodoro Trivulzio's wurde der Herzog von Urbino Generalgobernator der venetianischen Armee. Jetzt bot selbst Andrea Doria dem Kaiser seine Dienste[2] an.

Der Entschluss der venetianischen Signoria fand in Italien ungetheilten Beifall. Jetzt endlich, hoffte man, seien die Alpen gegen den französischen König verwahrt und könne man unter dem vortrefflichen und durch seine Frömmigkeit ausgezeichneten Papst[3] auf eine Unternehmung gegen die Türken rechnen. Nicht lange vorher hatte König Franz zu dem Parlament von Paris die Worte gesprochen: ganz Europa verschwört sich zu meinem Nachtheil; es sei, ich aber werde gegen ganz Europa mich stellen. Ich fürchte den Kaiser nicht, denn er hat kein Geld; den König von England nicht, denn die Zugänge zur Picardie sind wohl verwahrt; die Flamänder nicht, denn sie

[1] Propterea ipsae partes cum interventu praefati Serenissimi archiducis et Illustrissimi ducis Mediolani uti principalium jurarunt, sanciverunt et inierunt foedus, ligam et sinceram intelligentiam inter se ad mutuam defensionem tantum perpetuo duraturam pro statibus in Italia existentibus contra quoscunque principes potentatus et dominos aliosque cujusvis gradus existant quacunque et suprema dignitate fulgeant christianos, tantummodo excepto praefato Sanctissimo Pontifice Adriano VI. pro ejus summa bonitate et vitae integritate capitulis modis et mutuis obligationibus infrascriptis. etc. Cod. Foscar. l, c.

[2] De Leva p. 183.

[3] veramente ottimo e religiosissimo pontifice, schreibt jetzt Negro, der dem Papste bisher so wenig Gerechtigkeit erwiesen hatte.

sind schlechte Soldaten. Nach Italien werde ich selbst gehen, ich werde Mailand nehmen und meinen Feinden nichts von dem lassen, was sie mir nahmen. Von seinem Gemüthszustande zeugt am besten, was er am 23. August an Montmorency schrieb: ich werde nicht früher mich wohl befinden, als wenn ich mit meinem Heere die Alpen überschritten habe.[1] Teodoro Trivulzio forderte ihn auf, die Hoffnung nicht sinken zu lassen.

Mit Mühe entrann am 25. August der Herzog Sforza II. dem Meuchelmorde. In der Meinung, er sei getödtet, bemächtigte sich Galeazzo Birago der Festung Valenza am Po, sie den Franzosen zu öffnen, statt ihrer kam aber der kaiserliche Feldherr Antonio de Leva und entriss die Stadt den Verschworenen. Man bekämpfte sich gegenseitig mit Verrath, und hoffte König Franz durch seine Anhänger in Italien festen Fuss zu fassen, so bot jetzt Kaiser Karl Alles auf, den Herzog Karl von Bourbon zu gewinnen, welcher als Bourbon wie als Gemahl der Susanna (Tochter der Anna von Frankreich, welche selbst eine Tochter Königs Ludwig XII. von Frankreich und Gemahlin des Herzogs Peter von Bourbon war) dem französischen Throne am nächsten stand und systematisch von König Franz gekränkt und zurückgesetzt wurde. Es handelte sich gleichzeitig darum, dem Könige von Frankreich einen Prinzen von Geblüt abspenstig zu machen und endlich den Papst von Frankreich abzuziehen und damit dem grossen Bunde erst den wahren Schluss zu geben. Die Ungerechtigkeit des Königs gegen den Herzog, welchem das Erbe seiner Gattin vorenthalten und der bis zur Verzweiflung gebracht wurde, beschleunigte das Gelingen des ersten Planes, wenn auch nicht in dem gewünschten Umfange, dass der Herzog bei dem Einbruche einer spanisch-englischen Armee einen Aufstand in Frankreich selbst organisiren konnte. König Franz hatte wenigstens genug im eigenen Lande zu thun und musste den Plan aufgeben, sich an die Spitze seiner schlagfertigen Armee zu stellen und selbst mit ihr die Alpen zu überschreiten. Das war aber für ihn selbst, der schon bis Lyon gekommen war, einer Niederlage gleich zu achten.

[1] Mignet.

König Heinrich VIII. hatte den Herzog von Buckingham, der dem Throne zunächst stand, als Verschwörer hinrichten lassen. Er war es, welcher in Calais dem König von Frankreich Argwohn gegen seinen übermächtigen Unterthan, den Herzog von Bourbon, eingeflösst hatte. Mögen die Franzosen sagen was sie wollen, der Herzog von Bourbon hatte, um sich selbst zu retten, keinen anderen Ausweg, als sich vor dem ‚re delle bestie', dem Könige von Frankreich, in die Arme seines Gegners zu flüchten. Was an diesem Verrathe schändlich ist, trifft nur den schändlichen König von Frankreich.

Was die Vollendung der Liga betraf, so betrieb fortwährend Kaiser Karl bei dem Herzog von Sessa den Eintritt des Papstes in die Liga. Die Unterhandlungen, wie sie aus zwei Briefen Kaisers Karl an den Herzog vom 10. Juni hervorgehen, beschränkten sich aber nicht darauf allein. Adrian erwies sich geneigt, auf die Cruzada und die Bewilligung des vierten Theiles der geistlichen Einkünfte einzugehen, jedoch nur für Ein Jahr, nicht für drei bewilligte er die Cruzada, verlangte aber den dritten Theil des Erträgnisses der St. Petersbulle, von welcher Papst Leo X. erst 20.000 Ducaten der apostolischen Kammer, dann (14. September 1521) 100.000 Ducaten dem Kaiser reservirt hatte. Was aber die Quarta ecclesiastica betraf, so verlangte jetzt Karl, dass letztere sich auch auf Brabant, Flandern, die burgundische Grafschaft, seine Herrschaften von Holland, Friesland, Luxemburg, Limburg, Hennegau, Artois, Namur, Tournay bezögen und eine eigene Bulle desshalb ausgefertigt werde. Das Breve in Betreff des Bischofs von Zamora war erfolgt; es ermächtigte Karl, gegen diesen vorzugehen und er versprach, es nur nach den Absichten des Papstes zu thun. Letzterem wurde der Zehent von dem Königreich Neapel und eine Abfindungssumme von der Cruzada gewährt,[1] jedoch mit Vermeidung der Anerkennung eines Rechtes auf den dritten Theil der Cruzada. Das Verlangen, dass die päpstlichen Diener in Spanien naturalisirt sein sollten, wurde im Hinblick auf den Umstand, dass durch ähnliche Naturalisationen[2]

[1] 20.000 Ducaten. Lettres p. XIV.

[2] Ich kann mir nur vorstellen, dass damit die Naturalisation des Herrn von Chièvres gemeint war. Von dieser bis zum Aufstand der Comuneros war aber ein weiter Weg.

der Aufstand in Castillien hervorgerufen worden sei (?), zurückgewiesen, die Verhaftung geflüchteter Castillianer (Comuneros) dem Gesandten empfohlen, endlich die Erklärung abgegeben, dass er nie und nimmermehr anerkennen werde, das Königreich Sicilien von der Kirche zu haben. Die Sprache wurde selbst sehr drohend und der Gesandte aufgefordert, dem Papste zu erklären, er möge Karl nicht dahin treiben, nachdem er selbst so wenig väterliche Gesinnungen zeige, ihm auch nicht den Gehorsam eines Sohnes zu erweisen. Der Herzog solle dem Papste und dem Cardinal Colonna desshalb reinen Wein einschenken. Er werde in diesem Punkte nie nachgeben.[1]

Der Herzog von Sessa war ganz in die Absichten seines Gebieters eingegangen, ohne sich an den Wortlaut seiner Instruction zu halten, er hatte vielmehr den Abschluss eines Waffenstillstandes mit König Franz hinausgeschoben als denselben befördert. König Heinrich wollte ihn nicht. Eine kriegerische Action der beiden Fürsten gegen König Franz stand bevor und darum wollten sie sich jetzt nicht durch einen Waffenstillstand die Hände binden lassen. Der Herzog erhielt selbst den bestimmten Auftrag,[2] wenn jetzt (13. Juli) König Franz einen Waffenstillstand anböte, denselben zu verzögern. Am 10. August solle der Waffentanz beginnen.

Mitten in diese Negotiationen fiel die Nachricht von einer neuen Erkrankung des Papstes, wie es scheint in Folge eines ihm beigebrachten, aber nicht stark wirkenden Giftes. Karl beklagte[3] den Tod des Papstes, wenn er eintreten würde, als ein grosses Unglück für die Christenheit, aber sein Botschafter erhielt bereits am 13. Juli den Auftrag, für diesen Fall die Wahl des Cardinals von Medici und zwar, wenn nöthig, mit Hilfe der Vicekönige von Neapel und Sicilien und einer spanischen Armee (‚wenn auch mit aller Freiheit') durchzusetzen.

Endlich konnte der Herzog den Kaiser von den guten Intentionen des bereits wiederhergestellten Papstes in Kenntniss setzen. Der Abschluss des Vertrages mit Venedig war

[1] Gach. p. 191. Note.
[2] Lettr. p. XVII.
[3] Lettr. p. XIX.

dem Kaiser hinterbracht werden; er erfuhr (am 23. August), dass Adrian sich für den Bund ausspreche und erbot sich auf dieses zu allem Guten,[1] zur Publication des Wormser Edictes gegen Dr. Martin Luther[2] und wie er bereits dessen Anhänger in Belgien habe hinrichten lassen.[3] Er weist aber den Botschafter, die Vicekönige und Feldherren zu neuer genauer Correspondenz an. Die Vorbereitungen zum Feldzuge waren getroffen, die englischen Truppen wurden für den Continent eingeschifft; ein grosser Schlag stand in Aussicht.[4] — Der Papst hatte endlich Stellung genommen. Er hatte Venedig aufgefordert, Gesandte nach Rom zum Abschlusse einer Liga zu senden. Er verlangte am 19. Juli mit dem Vicekönige von Neapel zu unterhandeln, für welchen er mehr Sympathien besass als für den Herzog von Sessa. Als dieser am 24. Juli in Rom angekommen war, eröffnete ihm und dem Herzoge der Papst, welche Gefahr Italien von Seiten der Franzosen drohe und dass für diesen Fall der Vicekönig das Commando über die sämmtliche italienische Armee erhalten solle;[5] denn nur unter dieser Bedingung würde sich der Herzog von Mantua als päpstlicher Obercommandant fügen. Als der Vicekönig zögerte, diese Würde anzunehmen, bestand der anwesende Cardinal von Medici darauf, er solle das Commando interimistisch annehmen, wozu sich der Vicekönig bereit erklärte. Jetzt war von dem weiteren Vertrage die Rede, der dem Cardinalscollegium vorgelegt werden sollte.

Unterdessen wurde in Valladolid an einer Art von Manifeste gearbeitet. Am 4. August erfolgte der Vertrag des Herzogs von Bourbon, der Schwager Kaisers Karl werden sollte, mit diesem. Am 22. aber setzte ein kaiserliches Schreiben auseinander, warum Karl der Aufforderung zu einem Waffen-

[1] Como hijo muy obediente y observantissimo.

[2] Valladolid 23. Aug. 1523. Lettres p. XIX.

[3] 22. Aug. Gach. p. 275. Vergl. auch das Schreiben vom 25. Aug. (p. LIV) voll Artigkeit an Adrian. Es wird ihn nicht mehr lebend getroffen haben.

[4] Der Kaiser hoffte, wie es scheint, Bayonne zu überraschen und zögerte in Folge geheimer Verabredungen loszuschlagen. Dann kamen die Truppen der spanischen Granden nicht zu gehöriger Zeit zusammen, was auch der englische Gesandte in Spanien beklagte. Logronno 2. Oct. 1528.

[5] Nach der Darstellung de Leva's wollten der Cardinal von Medici und Don Juan Manuel, der hiebei wieder die Hand im Spiele hatte, Prosper Colonna von der hohen Würde ausschliessen.

stillstande nicht habe entsprechen können. Er sei gezwungen, den Friedensstörer der Christenheit zu See und Land zu bestrafen und die Türken (den Freund der Türken) zu vernichten. Alles hänge jetzt von der Entscheidung des Papstes ab. Wenn er der Liga beitrete, die den Kaiser, den König von England, Venedig und die italienischen Fürsten vereinige, so sei Italien gerettet, könne Frankreich gedemüthigt werden.

Als Kaiser Karl dieses schrieb, wusste er nicht, was seit Ende Juli in Rom vorgegangen, dass Adrian bereits am 3. August[1] dem Bündnisse des Kaisers, des Königs Heinrich, des Infanten-Erzherzogs, der Herzoge von Mailand, Florenz und Genua wie Venedigs beigetreten war.

Mittwoch den 29. Juli versammelte der Papst die Cardinäle. Er stellte ihnen im Consistorium vor, er sehe sich gezwungen, weil der König von Frankreich keinen Waffenstillstand eingehen wolle, sich mit denen zu verbinden, die den Frieden und die Ruhe Italiens wollten. Sei aber Italien in Frieden und Ruhe, so sei es die christliche Welt. Das Schreiben des Königs Franz an den Papst sowie ein gleichlautendes an die Cardinäle vom 4. Juli wurden vorgelesen. Von den 28 anwesenden Cardinälen stimmten vier, Fiesco, Monte, Orsini und Trivulzio, gegen das Bündniss. Alle anderen nahmen es an. Bis zum letzten Augenblicke hatte die eine wie die andere Partei Alles aufgeboten, auf den Papst in ihrem Sinne einzuwirken.[2] Die Folgen dieser Aufregung waren unabweislich und zeigten sich nur zu bald.

Man muss aber hiebei der Darstellung Mignets gegenüber genau bei der Thatsache verharren. Wenn die neue Liga dem Papste 20.000 Ducaten, dem Kaiser 30.000, den Herzogen von Mailand und Florenz jedem eine gleiche Summe wie dem Papste, Siena, Lucca und Genua jedem 10.000 Ducaten monatlich zur Erhaltung des Heeres auferlegte, der Bund auf Ausschluss der Franzosen auf Italien beruhte, d. h. auf Erhaltung des status quo, da König Franz Mailand nicht mehr besass,

[1] So sagt Adrian selbst im Schreiben an König Heinrich VIII. Brewer n. 3285. Irrig hat Leva den 5. August als Tag der feierlichen Verkündigung in Rom.

[2] Vergl. den Bericht des Herzogs von Sessa vom 27. August. Calendar II. p. 594.

so war dieselbe doch nur defensiv und nicht offensiv und die Behauptung Mignets, der Papst habe die Streitigkeiten der Fürsten vermehrt, indem er sich hineinmischte und eine offensive Liga[1] am 3. August abgeschlossen, ist und bleibt unrichtig. Die Liga wollte den Krieg hindern, nicht veranlassen und Europa eine andere Zukunft geben als im Vernichtungskampf zwischen Karl und Franz den Todesstoss durch die Osmanen zu erleiden. Andererseits war Adrian zum Danke für seine Bemühungen zwischen beiden Rivalen den Frieden zu vermitteln, mit dem Schicksale bedroht, das Bonifacius VIII. zu Anagni betroffen, d. h. durch eine französische Verschwörung und französische Gewaltthat im Vatican überfallen, seiner Freiheit, ja seines Lebens beraubt zu werden. Diese nur zu gegründete Besorgniss trübte seine letzten Tage; es ist die Angst eines Sterbenden, die sich in seinen nächsten Briefen kundgibt. Sein Anschluss an die Liga, welchen er so lange hinausschob, war nur ein Act der Nothwehr gegen den allerchristlichsten König. Noch mochte er sich erfreuen, wie sich mit einem Male Alles gegen den Friedensstörer der Christenheit wandte. Binnen acht Tagen, schrieb am 25. August 1523 Mylord Surrey, Admiral der vereinigten englisch-spanischen Flotte, an die Königin Margaretha von Schottland, wird König Franz von so mächtigen Heeren angegriffen, dass er genug zu thun haben wird, sich zu vertheidigen. Ganz Italien ist gegen ihn verbunden. Der Sache die gehörige Form zu verleihen, verzögerten die Venetianer die Publication des Vertrages bis zum grossen Frauentage, 15. August, an welchem der Doge in das adriatische Meer fuhr, die Vermählung desselben mit Venedig zu feiern. Italien schien gerettet.

Kaiser Karl, jetzt el hijo muy obediente y observantisimo, war noch immer nicht vollständig zufrieden. So sehr er sich über das Bündniss mit dem Papste freute, so war es doch nur ein Vertheidigungsbund. Er befahl dem Herzoge von Sessa, Alles aufzubieten, dass der Papst und die italienischen Fürsten einen Offensivbund abschlössen.[2] Es genügte nicht, die Thore Italiens geschlossen zu haben, es sollte von Italien aus der

[1] Rivalité p. 358.

[2] Schreiben des Kaisers vom 27. Aug. Calend. II. p. 593.

Einfall in die Provence stattfinden. Während aber diesem sich mannigfaltige Hindernisse in den Weg stellten, gingen die Anordnungen in Betreff der spanischen Kirchen fort. Die Pension, welche Bernaldino Velasco von dem Bisthum Valencia bezog (6000 Ducaten), sollte auf Toledo und Granada übertragen werden. Es lautet inmitten der grossen Ereignisse beinahe komisch, wenn gerade jetzt auseinander gesetzt wurde, dass die Uebertragung der Pensionen, welche sich auch auf Wolsey bezog, desshalb grosse Schwierigkeiten bot, weil die einen schwere Ducaten verlangten, die anderen (die Bezahlenden) nur ducati di camera anboten. Der Herzog von Sessa konnte jedoch berichten, dass der Papst seine Zustimmung zu dem Angriffe auf Frankreich gegeben (da dadurch der Angriff der Franzosen auf Italien abgelenkt werde), aber an der Offensivliga sich nicht betheiligen wolle. Mit Begierde verlange er nach der Nachricht, ob der Krieg bereits begonnen habe. Er beauftragte seinen Nuntius in Venedig, die Venetianer zur Vertheidigung Italiens, zur Erfüllung des Vertrages anzuhalten.[1] Er schrieb desshalb an den Dogen, wie an den Herzog von Mantua, der Piacenza besetzen solle, da sich die Nachricht verbreitet hatte, König Franz ziehe bereits nach Italien.[2] Der Herzog möge sich mit Prospero Colonna vereinigen; in seinem ganzen Leben werde er keine bessere Gelegenheit finden, sich um die kaiserliche Majestät, um Italien, um die ganze Christenheit verdient zu machen. Er bezahlte, so geldbedürftig er war, die erste Quote für die Armee. So waren denn Papst und Kaiser einig geworden, die Einheit der beiden Schwerter hergestellt, der König von Frankreich selbst hatte es übernommen, diese Einheit auf seine Kosten zu bewirken. Er hatte den Frieden nicht gewollt, sich zum Feinde Aller gemacht.

Die Sache hatte noch einen eigenthümlichen Epilog.

Am Festtage des 4. August (Maria Schnee) begab sich der ganze Hof, sämmtliche Cardinäle und geistlichen Würdenträger in die Basilica der Mutter Gottes auf dem Esquilin. Der Cardinal Colonna verrichtete das Hochamt, worauf die Vertragsurkunde des Bundes gegen die Türken und die

[1] 31. August.

[2] Gachard p. 279.

Friedensstörer verkündet und der Papst, der Kaiser, König Heinrich, der Erzherzog, der Herzog von Mailand, die Florentiner, Sanesen, Lucchesen als Bundesgenossen genannt wurden. Der Name der Venetianer wurde damals mit Bewilligung des Papstes verschwiegen; sie wollten wie gesagt am Feste der Auffahrt der Muttergottes, ihren Beitritt selbst erklären. Monsignor Vicenzo Pimperolli hielt sodann eine Rede, in welcher er die Schuld des Verlustes von Rhodus der Uneinigkeit der christlichen Fürsten zuschrieb.

Rom, ganz Italien, schwammen in Wonne. Endlich schien die Christenheit geeinigt, die Gefahr eines Türkenkrieges wie eines Franzoseneinbruches beseitigt.[1] Allein es fehlten zwei Völker, die Franzosen, welche von der christlichen Welt ausgeschlossen und als Friedensstörer bezeichnet worden waren, und die Deutschen, welche in ihren inneren Streitigkeiten befangen für die allgemeinen Angelegenheiten der Christenheit kein Herz hatten, ja selbst in ihrem Schosse eine Partei heranzogen, welche ihre Hoffnungen auf den Sieg der Türken richtete.[2]

Der Papst blieb den übrigen Theil des Tages in der Nähe von St. Maria Maggiore bei dem Cardinal von St. Croce in der Kirche von San Marcellino und ebenso am 5. August. Der Cardinal hatte, der Sitte jener Tage folgend, was von Thieren zum festlichen Mahle bestimmt war, lebend in die Küche verabfolgen lassen, damit es dort zubereitet werde und auf ihn nicht der Verdacht einer Vergiftung falle, Adrian aber ihn scherzweise daran erinnert, dass ja auch er in den Tagen Papst Julius II. Papst gewesen war. Die Vergleichung lag nahe, da, wenn die Franzosen jetzt siegten, sie wie damals nicht gezögert hätten, einen Papst nach ihrer Wahl aufzustellen. Nachdem Adrian ein wenig zu sich genommen, begab er sich am Abende in den Vatican zurück. Aber schon hatte der verderbliche Einfluss des Augustes sich auf ihn bemerkbar gemacht und der Vatican und überhaupt der Aufenthalt in Rom waren gar nicht geeignet, ihn zu beseitigen. Das Unwohlsein,

[1] Negro 5. Aug.

[2] Siehe die interessanten Aufschlüsse, welche hierüber Jörg in seinem gründlichen Werke, Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526, gab.

welches sich zuerst als Katarrh kundgab, setzte sich in der Kehle fest und bemächtigte sich sodann der Nieren, so dass es heftige Schmerzen erregte und Adrian genöthigt war, die Audienzen zu beschränken. Auch der Notarius Enkenvoert erkrankte, so dass alle Geschäfte für einige Zeit stille standen. Nur der Cardinal von Medici und der kaiserliche Gesandte wurden ein oder zwei Male vorgelassen. Doch blieb Adrian ununterbrochen thätig, ging, obwohl der Schmerz sehr heftig wurde, in seinem Gemache auf und nieder und erledigte die laufenden Geschäfte, namentlich was sich auf den neuen Bund bezog. Als der Jahrestag seiner Ankunft in Cività Vecchia kam, 27. August, verlor er den Cardinal Grimani. Dann kam der Tag des eigenen Einzuges in Rom und seiner Krönung (31. August). Alle Cardinäle versammelten sich an diesem Tage, der Sitte gemäss, zur Messe im Palaste, worauf der Papst sie in sein Gemach berief, ein Consistorium hielt und drei Bischöfe, zwei für Spanien, einen für Deutschland, ernannte. Er war selbst der Gegenstand der allgemeinen Beobachtung geworden. Man fand, dass er weniger schwach sei als man behauptet hatte; das Zimmer zu verlassen, zur Messe zu gehen, wagte er jedoch nicht. Man zählte die Lebensfäden, welche sich langsam abspannen. Man glaubte nicht anders als König Franz sei bereits in Italien eingefallen. Während im vaticanischen Palaste eine Katastrophe sich vorbereitete, ertönte in Rom die Werbetrommel. Es handelte sich darum, die Stadt vor inneren Unruhen zu bewahren und Bologna gegen die Bentivoglios zu schützen. Adrian liess den Bischof von Treviso zu sich kommen, den er zu einer Mission bestimmte; 15.000 Ducaten wurden nach den Bestimmungen des Vertrages vom 3. August flüssig gemacht. Am 5. September erschien Adrian noch öffentlich, um die Soldaten zu segnen, die er gegen die Franzosen nach Oberitalien sandte. Die Angelegenheiten der Cardinäle vertraten jetzt die Cardinäle von Medici, St. Quattro und Campeggio, welche eine Art von Triumvirat bildeten und die Wahl eines Nachfolgers ordneten, ehe Adrian todt war.

Noch erblickte Rom ein eigenes Schauspiel, als am 1. September nach langer und unglücklicher Seereise der Grossmeister von Rhodus, nachdem er in Cività Vecchia gelandet,

von Sanct Paul aus in Rom eintraf. Alle Cardinäle zogen dem tapferen Manne entgegen. Es war mehr ein Triumph als der Einzug eines Geflüchteten. Jener Tag der alten Geschichte schien wieder gekommen zu sein, als der Senat dem geschlagenen Feldherrn entgegenging, ihm zu danken, dass er nicht an Rom verzweifelt habe. Obwohl krank, ging ihm Adrian entgegen, ihn zu begrüssen und der Tapferkeit und Ausdauer des Ordens die Anerkennung zu schenken.[1] Wie lange dauerte es und der Wächter der Christenheit gegen die Türken wurde zum Wächter des Conclave ernannt. Bereits hatten der Papst und der Grossmeister sich an Kaiser Karl gewendet, um dem Orden einen neuen Sitz zu gewinnen. Es war von Ragusa, von Malta, von Tripolis die Rede. Der Kaiser bestimmte, dass desshalb Conferenzen zwischen dem Botschafter und den Vicekönigen von Neapel und Sicilien stattfinden sollten.[2]

Es war unglaublich, was die tapferen Männer, die den Schwertern und den Kugeln der Osmanen entronnen, auf der langen Seereise ausstanden, bis sie nach Messina, nach Bajae, nach Cività Vecchia kamen, wo sie der Bischof von Concha im Namen des Papstes begrüsste, bis sie unter dem Donner der Kanonen der Engelsburg in Rom einzogen. So gerne hätte ihnen Adrian noch vor seinem Tode ein sicheres Asyl gewährt.[3]

Er fühlte ihn, obwohl ungebeugt, rasch herankommen.[4] Am 8. September berief er die Cardinäle in sein Zimmer. Aufrecht im Bette sitzend, erklärte er ihnen, er erwarte seinen baldigen Tod. Sie möchten den Geistlichen seiner famiglia gewisse Consistorialpfründen zukommen lassen. Den Notar Wilhelm Enkenvoert wolle er zum Cardinal erheben. Der Cardinal von St. Croce sowie andere Cardinäle sprachen sich

[1] Qua in re ostendit egregie Adrianus, divinus homo, humanus deus innatam sibi cum ceteris virtutibus a puero humilitatem. Jacob. Fontanus de bello Rhodio III. 500. Diese Worte des Lobes lassen sich deutsch nicht wiedergeben.

[2] Logronno 2. Oct. 1523. Gachard. Lettres. p. XXIII.

[3] Beinahe schon sterbend befahl er für die Turcopolen ein Breve an König Heinrich VIII, auszufertigen und empfahl er diesem den Orden. Brewer n. 3356.

[4] Vom 1. September an folgen wir den Berichten der Engländer Clerk und Hannibal, nebst den Excerpten des Calendar.

dafür aus, Neffen des Papstes, die gelehrte und tugendhafte Männer seien, zu Cardinälen erhoben zu sehen. Gegen Enkenvoert machten sie das Rauhe seines Benehmens geltend. Der Papst, welcher vernehmlich sprach, aber doch so, dass man fühlen konnte, er werde nicht lange leben, brach dann den Gegenstand ab. Die feindliche Stimmung der Cardinäle gegen den Papst nahm in dem Maasse zu, in welchen die Besorgniss, er möchte noch länger leben, schwand. In der darauffolgenden Nacht nahmen Fieber und Schmerzen zu, so dass Adrian mehrmals von Ohnmacht befallen wurde. Am 10. versammelte er nochmals die Cardinäle zum Consistorium. Er ernannte Enkenvoert zum Cardinal, gab dem Bischof von Worcester ein Bisthum in Sicilien mit 900 Ducaten Einkünfte (offenbar nach dem Wunsche Kaiser Karls), den Brüdern des Cardinals Campeggio eine Abtei, dem Eustache de Croy, Verwandten des Vicekönigs von Neapel, das Bisthum Arras, dem Giovanni Rosso, Erzbischof von Cosenza, die Kirche von Cadix mit 1000 Ducaten Einkünften. Man sieht, der kaiserliche Botschafter hatte bis zum letzten Augenblicke seine Hand im Spiele. Auf seinen Betrieb traf er noch am Morgen seines Todes Verfügungen über seinen Hausrath, den er aus Spanien mitgebracht hatte; sie wurden jedoch nicht gehalten.[1]

Von Beziehungen zu dem Kaiser, welcher nur daran dachte, Adrian durch den Cardinal von Medici ersetzt zu sehen, ohne an Wolsey zu denken, von Beziehungen zu Deutschland, das des Papstes Anträge zur kirchlichen Pacification zurückgewiesen, erfahren wir nichts.

Die grossen Schmerzen verzehrten die Kräfte des Sterbenden. Abwechselnd umstanden die Pönitentiaren sein Bett. Der Erzbischof des Palastes reichte ihm, umgeben von den Hausprälaten, die Sterbesacramente. Kein Possenreisser brauchte, wie von Leo X. gesagt worden war, seinen sterbenden Nachfolger an die letzten Dinge zu erinnern. Aber die Cardinäle drangen

[1] Itinerarium c. 3. Die Berichte des Botschafters vom 9. und 11. Sept. melden, dass die Aerzte Adrian aufgegeben, doch trat der Tod früher ein, als sie glaubten. Am 13. September berichtete jedoch der Herzog, Adrian werde nicht mehr als zwei oder drei Tage leben, obwohl er sich jetzt besser befinde. Calendar II. p. 597. 598. 599.

nun mit Ungestüm in ihn, er solle sagen, wie viel Geld er habe und wo es versteckt sei. Er erklärte, nicht mehr als 1000 Ducaten zu besitzen. Der Herzog von Sessa versichert, nur sein Auftreten habe sie von noch schlimmeren Thaten abgehalten.[1] So hatte denn der Papst den Kelch mit der Hefe zu leeren. Gut war es, dass sein Leben eine Vorbereitung für den Tod gewesen war, der ihn von der Qual des Daseins befreite. Er starb, nachdem er das Beste gewollt, das Mögliche erstrebt, den allgemeinen Ruin nach Kräften aufgehalten, die römische Welt zu ihrer Pflicht zurückzuführen gesucht, ruhig und sanft wie er gelebt, am 14. September 1523[2] um Ein Uhr Abends.

Während von Seiten der venetianischen Republik Andrea Navagero und Lorenzo Priuli an den Kaiser, Carlo Contarini an den Erzherzog, Mr. Anton Venier an den Herzog von Mailand geschickt wurden, den Friedensvertrag zu ratificiren, erklärte König Franz, lieber seine Krone einzubüssen, als den Schimpf, welcher ihm widerfahren sei, ungerächt zu lassen. Er nahm Geld auf, belastete den Clerus mit einem Zehenten, forderte die Schweizer auf, wenn er in Piemont einrücke, sich mit ihm zu verbünden. Seine Anhänger in Italien begannen sich zu rühren.[3] Leone Graf von Carpi bemächtigte sich des gleichnamigen Castells, Galeazzo Birago des Castells von Valenza, und als dann Wilhelm Gaufer, der französische Admiral, rasch nach Italien zog, gelang es ihm am 13. September, den Tessin zu überschreiten. Der Tod des Papstes und das, wie es schien,

[1] Bericht vom 16. September.

[2] God bless his soul, schrieb Clerks an Wolsey, and send him such a successor as we do wish — nämlich den Cardinal von York. Brewer n. 2331. Kaiser Karl hatte bis zum 2. October die Todesnachricht noch nicht erhalten. Lettres p. XXIII. Le buone lettere gia quasi fugate dalla barbarie preterita sperano esser restituite. Negro.

[3] Man sieht aus den venetianischen Correspondenzen bei Molini I. S. 166 f. und im archivio storico App. 9, dass der König auf eine französische Partei in Venedig rechnen konnte, zu der ausser Teodoro Trivulzio, dem Correspondenten des Marschalls Montmorency, auch Jouanne Clemente Stangha, Ottaviano Grimaldi u. a. gehörten. In den Pregai hatten unter mehr als 250 Mitgliedern doch nur 25 für Frankreich gestimmt. Bergenroth p. 577.

siegreiche Vordringen der Franzosen in Oberitalien fielen auf Einen Tag zusammen.

Rom befand sich in den Händen der Spanier. Um Unruhen vorzubeugen, hatte Ferdinand de Silva, Capitän der Leibwache, einige Unterthanen des Herzogs von Camerino, der zur französischen Partei gehörte, im Castell festsetzen lassen. Spanier umgaben die Leiche Adrians, als sie in Pontificalgewändern in den zweiten Hof des Palastes gebracht und dort vor Allen ausgestellt wurde, Don Fernando de Silva, Don Bartolomeo Cueva, Sohn des Herzogs von Albuquerque und später Cardinal, Don Pietro Pacieco, Sohn des Don Alfonso Tellez, Grafen von Puebla de Montalvan, später Cardinal, Don Roderigo Mendoza, später Bischof von Salamanca.[1] In der Nacht wurde die Leiche in aller Stille in die Capelle des Palastes gebracht und dort bewacht, endlich am 15. September feierlich nach St. Peter gebracht, dort die Messe gelesen und nach Beendigung der Exequien bis Abends in der Basilica gelassen. Man beobachtete eine alte Sitte, der zufolge die römischen Matronen an diesem Tage sich ohne Erlaubniss ihrer Männer und ohne Rücksicht auf jene Tage, welche im Ehecontracte bestimmt wurden, dass sie an ihnen ausgehen konnten, nach St. Peter begeben durften, den Fuss des Papstes zu küssen. In der Nacht wurde sodann die Leiche in die Capelle der Domherren von St. Peter getragen; als sie aber bereits so aufgedunsen war,[2] dass sie an Alexander VI. erinnerte, der an Gift gestorben war, so wurde von dem Capelldirector laut behauptet, Adrian sei an Gift gestorben. Sogleich entstand ein heftiger Streit, da die Spanier den Niederländern vorwarfen, sie hätten nicht die gehörige Sorgfalt geübt, Franzosen statt Spanier in die Küche zugelassen, sie seien Schuld am Tode des Papstes, eine Vermuthung, welche durch die Vergiftung Prosper Colonna's noch vermehrt wurde und die endlich zur Secirung des Cadavers führte.

---

[1] Das Erste was die Cardinäle nach dem Tode Adrians beschlossen, war die Freilassung ihres Collegen, des Cardinals Soderini. Lope Hurtado an den Kaiser. Calend. II. p. 605. 606. Man befürchtete ein Schisma, wenn es nicht geschehe.

[2] Cum vivens esset aspectu pulcherrimus. Itin.

Neun Tage lang wurden die Exequien fortgesetzt, während bereits die Bauern aus der Campagna in die Stadt eilten, um an Plünderung und Kampf Antheil zu nehmen.[1] Dann wurde von allen Cardinälen die feierliche Einsegnung vorgenommen und hiezu auch der Cardinal von Volterra zugelassen. Hierauf fand die Beisetzung statt, zugleich aber auch der Streit zwischen dem kaiserlichen und dem französischen Botschafter, da der erstere behauptete, die Cardinäle sollten sogleich das Conclave beziehen, der französische aber das Verlangen stellte, sie sollten die Ankunft der französischen Cardinäle abwarten. Da aber bereits zehn Tage seit dem Tode Adrians verflossen waren, bezogen die Cardinäle am 1. October das Conclave, in welchem am 18. November die Wahl des Cardinals von Medici als Clemens VI. erfolgte. Es geschah, wie Kaiser Karl V. damals wünschte, später auf das Schmerzlichste bedauerte.

Dass ein Papst, welcher zu den lustigen Zeiten seines Vorgängers, zu der Ausgelassenheit des Lebens den Gegensatz der Nüchternheit, der Strenge und Eingezogenheit des Lebens hinzufügte, durch und durch Schulmann, Disciplin und Ordnung, Sparsamkeit, Zucht und Ordnung einzuführen bemüht war, dem Vorwurfe ungemessener Pedanterie nicht entgehen konnte: dass ein Papst, welcher im Gedränge eines osmanischen und eines italienischen Krieges, inmitten des Aufruhrs im Kirchenstaates nicht blos alle Cassen leer fand, sondern auch von seinem Vorgänger mit Schulden überlastet war, den pecuniären Anforderungen, welche die Römer an die Päpste zu stellen gewohnt waren, nicht zu entsprechen vermochte und eben desshalb Allen ein Anstoss wurde, welche den römischen Stuhl für sich auszubeuten gewohnt waren, lag in der Natur der Dinge. Die Natur Adrians selbst war nicht darnach angelegt, populär zu werden, sondern mit ängstlicher Vorsicht das Beste aufzusuchen und darüber nur zu oft das erreichbare Gute hintanzusetzen. Wenn Paulo Giovio versichert, der Tod habe den Papst überrascht, ehe er drei Dinge ins Leben zu führen

[1] Itin. c. 36.

vermochte, dem Verderbniss der römischen Jugend zu steuern,[1] welche dann, ihres Meisters enthoben, die Thüre seines Arztes mit Lorbeerkränzen schmückte und ihn als Befreier des Vaterlandes bezeichnete; dann dem schamlosen Wucher mit Geld wie mit Getreide entgegenzutreten und das niedere Volk von dieser socialen Pest zu befreien, so verdient das dritte (oder, nach Giovio's Darstellung, das erste) hier noch besonders hervorgehoben zu werden. Schon der Biograph Alexanders VI. erwähnt, dass die Marranos — die spanischen Judenchristen, welche das Christenthum nur zum Scheine angenommen — sich vor den Verfolgungen der Inquisition nach Rom geflüchtet hatten. Wir wissen, dass sie in Antwerpen eine Colonie bildeten, dass sie während des Wormser Reichstages nicht ohne Einfluss auf den kaiserlichen Rath waren. Fort und fort ist in den Depeschen der kaiserlichen Botschafter, welche leider nur in Auszügen vor uns liegen, von ihnen die Rede, ein Beweis, dass ihre Angelegenheit und namentlich ihr Aufenthalt in Rom, wohin sie sich nach dem Untergange der comunidades geflüchtet, Gegenstand mannigfaltiger Besprechungen und Verhandlungen war. Da dieselben Rom wie einen sicheren Hafen betrachteten, in welchem sie ungescheut ihrem Hasse gegen das Christenthum, zu dem sie sich äusserlich bekannten, den Zügel schiessen liessen, war Adrian entschlossen, ihnen das Gastrecht, welches sie verletzten, aufzukünden und in ihr Schicksal auch jene zu verflechten, welche sich zu den im Süden üblichen gräulichen Verwünschungen christlicher Dinge hinreissen liessen, sowie gegen diejenigen einzuschreiten, welche den nichtswürdigen Pfründenhandel trieben.[2] Dass Adrians Absicht, gegen die Marranos aufzutreten, in unmittelbarer Beziehung zu seinem Anschlusse an die spanisch-kaiserliche Politik stand, eine natürliche Folge derselben war, ist wohl keinem Zweifel zu unterziehen. Es steht dieses wahrscheinlich

[1] Wie frech das Treiben dieser Leute seit langer Zeit gewesen, wie daselbst der Umsturz der Dinge nicht blos gepredigt, sondern auch versucht wurde: Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums S. 450 ff.

[2] et ii etiam qui minime dubitarent profana negotiatione sacerdotia venditare. Rayn. XX. 1523 p. 117.

mit den Massregeln in Verbindung, die Karl V. gegen die Lutheraner in Belgien ergriff. Fehlte es doch unter den spanischen Räthen Kaiser Karls nicht an Personen, welche der Glaubensspaltung in Deutschland kein höheres Interesse abgewinnen konnten, als sich Luthers wie eines politischen Werkzeuges zu bedienen, um den Papst einzuschüchtern, wenn er sich unabhängig von dem Kaiser zu bewegen dachte.

Als Adrian am 4. Mai 1523 die drei Ritterorden von S. Jago (de Spatha), Calatrava und Alcantara für ewige Zeiten mit der Krone von Castilien und Leon verband, war gleichfalls Luthers gedacht und die so grosse Veränderung, welche sich dadurch ergab, dass Karl jetzt Administrator perpetuus aller Städte und Burgen der drei Orden wurde, in Verbindung mit seinen Verdiensten gegen die Glaubensspaltung gesetzt.[1] Der Papst erklärte hierbei, dass er diesen wichtigen Schritt, der die Macht der spanischen Krone so sehr vermehrte, auch deshalb unternehme, um dem grossen Aergerniss und den bedeutenden Gefahren entgegenzutreten, die, wie er sich als Regent von Spanien überzeugt, durch die Bemühungen Anderer entstanden, sich in den Besitz der Grossmeisterthümer zu setzen. Er sprach die Hoffnung aus, dass K. Karl dadurch um so mehr bewogen werden werde, nachdem er schon die Gelvesinseln[2] erobert, den Kampf gegen die Türken aufzunehmen und zu führen. Die Incorporation sollte aber auch für den Fall Geltung haben, dass nicht ein König, sondern eine Königin succedire. Die Spiritualien der Orden sollten durch geeignete Personen verwaltet werden, letztere aber von den Königen nach Willkür entfernt werden können.[3] Die freie Betheiligung der Ordensritter an der Administration der Orden war dadurch vollkommen beseitigt, sowie dass die Grossmeisterwürden eigentlich durch Augustiner und Cistercienser[4] verwaltet werden sollten, und jenen jede Möglichkeit genommen, sich über eine Massregel zu beschweren, welche den Adel von Castilien und

[1] Animo revolvimus — quae Carolus — adversus Martinum Lutherum per sedem apostolicam haereticum declaratum executione fecit. Magnum bullarium Romanum. Luxemburgi, 1727 f. I. p. 623.

[2] Insulae Servarum.

[3] Ad eorum nutum amovibiles. l. c.

[4] Personas expresse professas et non uxoratas.

Leon auf das Empfindlichste traf und das Königthum an Macht und Ansehen ungemein hob. Die Urkunde sollte nur dann kraftlos sein, wenn sich ein König des Gehorsams gegen den römischen Stuhl entschlug oder diesem Krieg erklärte, direct oder indirect demselben Schaden zufügte.

Es ist so oft behauptet worden, dass Spanien unter Ferdinand und Isabella vereinigt worden und die drei Grossmeisterthümer unter Ersterem der Krone zugewendet worden wären. Die Vereinigung der spanischen Königreiche erfolgte erst unter Kaiser Karl und die Incorporation der drei Grossmeisterthümer durch P. Adrian VI, zu Gunsten seines Zöglings. Jetzt erst erlangte das spanische Königthum seine Einheit und Abgeschlossenheit und was bisher den catolicos reyes (Ferdinand und Isabellen) zugeschrieben wurde, muss in erhöhtem Grade K. Karl und dem ehemaligen Gobernador Spaniens, P. Adrian VI. zugeschrieben werden, der mehr als jeder Andere die wunden Seiten Spaniens im Aufstande der Comunidades kennen gelernt hatte. Kein Wunder, wenn König Franz von Frankreich über diese Stärkung der königlichen Macht in Spanien ungehalten war. Aber welch ungeheuerer Zuwachs dem französischen Königthum durch das Concordat P. Leos X. zugefallen war, brachte K. Franz freilich nicht in Rechnung.

IX. SITZUNG VOM 22. MÄRZ 1876.

Die Direction des Francisco-Josephinums in Mödling spricht den Dank aus für die Betheilung der Anstalt mit akademischen Publicationen.

Das w. M. Herr Dr. Pfizmaier legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung unter dem Titel: ‚Die Sintoobannung des Geschlechtes Naka-tomi' vor.

Das c. M. Herr Professor Dr. Heinzel in Wien übermittelt die für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung: ‚Wortschatz und Sprachformen der Wiener Notkerhandschrift III'.

Herr Dr. Franz Wieser, Privatdocent an der Innsbrucker Universität übersendet eine Abhandlung: ‚Der Portulan des Infanten und nachmaligen Königs Philipp II. von Spanien in der Sammlung des Herrn Fr. Spitzer in Paris' unter dem Ansuchen ihrer Aufnahme in die Sitzungsberichte.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Akademie der Wissenschaften, ungarische: Almanach. 1874 und 1875. Budapesten; 8°. — Értesitő. VII. évfolyam. 8.—14. szám; VIII. évfolyam. 1.—17. szám; — IX. évfolyam. 1.—12. szám. (1873—75.) Név és tárgymutató a magyar tudom. Akad. Értesitőjének. I.—VIII. 1867—1874.

Budapest, 1875; 8⁰. — Értekezések a történeti tudomány köréből. II. kötet, 10. szám; III. kötet, 1.—10. szám; IV. kötet, 1.—6. szám; V. kötet, 1. szám. Budapest, 1873—1875; 8⁰. — Értekezések, természettudom. III. kötet, 15. szám; IV. kötet, 3.—6. szám; V. kötet, 1.—10. szám; VI. kötet, 1.—6. szám. Budapest; 1873—1875; 8⁰. — Értekezések társad.; II. kötet, 8.—11. szám; III. kötet, 1.—6. szám. Budapest, 1873—1875; 8⁰. — Értekezések mathemat. II. kötet, 3.—6. szám; III. kötet, 1.—8. szám; IV. kötet, 1.—3. szám. Budapest, 1873—1875; 8⁰. — Értekezések nyelv- és széptudom. III. kötet, 8.—11. szám; IV. kötet, 1.—10. szám. Budapest, 1873—1875; 8⁰. — *Monumenta Hungariae historica.* I. osztály. XVIII.—XXIV. kötet. Budapest, 1873—1875; 8⁰; II. osztály XXII., XXVI., XXVII. és XXXII. kötet. Budapest, 1873 és 1875; 8⁰; IV. osztály. I. és II. kötet. Budapest, 1875; 8⁰. — Nyelvtud. Közlemények. X. kötet, 3. füzet; XI. kötet; XII. kötet, 1. füzet. Budapest, 1873—1875; 8⁰. — A Magyar nyelv szótára. VI. kötet, 3. és 4. füzet. Budapest, 1873 és 1874; 4⁰. — Nyelvemléktár régi Magyar Codexek és nyomtatványok. I.—III. kötet. Budapest, 1874; 8⁰. — *Archivum Rákóczianum.* I. osztály. II.—IV. kötet; II. osztály. II. kötet. Pest, 1873—1875; 8⁰. — *Monumenta comitialia regni Hungariae.* I. és II. kötet. Budapest, 1874 és 1875; 8⁰. — Magyar tartom. tár. XIX.—XXI. kötet. Budapest, 1874—1875; 8⁰. — Török-Magyarkori történ. emlékek. I. osztály. IX. kötet. Budapest, 1873; 8⁰. — Mathemat. és természettudom. Közlemények. VII.—X. kötet. Pest és Budapest, 1869—1875; 8⁰. — Archeologiai Közlemények. IX. kötet, 2. füzet. Budapest, 1874; kl. Folio. — Évkönyvei. XIV. kötet, 2.—6. darabja. Budapest, 1873—1875; 4⁰. — Magyarországi régészeti emlékek. III. kötet, 1. rész. Budapest, 1874; 4⁰. — *Icones selectae hymenomycetum Hungariae.* II. és III. Folio. — Imre, Sándor, A Magyar nyelvújítás óta divatba jött idegen és hibás szólások birálata. Budapest, 1873; 8⁰. — Szinnyei, József, Hazai és külföldi folyóiratok Magyar tudományos Repertoriuma. I. osztály. Budapest, 1874; 8⁰. — Matlekovits Sándor, A vasuti különbözeti viteldijak. Budapest, 1875 8⁰. — Budenz József, Magyar-Ugar összehasonlító szótár. I. és II. füzet. Budapest, 1872—73 és 1874—75; 8⁰.

Denkschrift des Vereines für die deutsche Nordpolfahrt, betreffend die von ihm im Jahre 1876 zu veranstaltende wissenschaftliche Forschungsreise nach West-Sibirien. Bremen, 1876; 8⁰.

Ellero, Pietro, Scritti politici. Bologna, 1876; 8⁰.

Gitlbauer, Michael, *De codice Liviano vetustissimo Vindobonensi. Vindobonae, 1876;* 8⁰.

‚Revue politique et littéraire' et ‚Revue scientifique de la France et de l'Étranger'. Ve Année, 2e Série, N° 38. Paris, 1876; 4⁰.

Specialkarte der österr.-ungar. Monarchie (1 : 75000). 4. Ausgabe. (23 Blätter) in Folio.

Verein, histor., für das Grossherzogthum Hessen: Archiv für Hessische Geschichte und Alterthumskunde. XIV. Band, 1. Heft. Darmstadt, 1875; 8⁰.

Die Sintoobannung des Geschlechtes Naka-tomi.

Von

Dr. **August Pfizmaier**,
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Die Schrift 中臣祓 *Naka-tomi-barai* ‚die Bannung Naka-tomi's' erhielt diesen Namen, weil sie das Gebet ist, welchem das Geschlecht Naka-tomi vorstand.

Der Name *naka-tomi* ist so viel als *naka-tsu omi* ‚der Diener der Mitte'. Die Rückkehr von *tsu o* ist *to*. Als Stammvater dieses Geschlechtes wird der Gott 天兒屋根命 Ame-no ko-ja-ne-no Mikoto genannt, derselbe, der in der Sage gemeinschaftlich mit Anderen die Sonnengöttin zum Austritte aus der Felsenhöhle des Himmels bewegt. Das berühmteste Mitglied des Geschlechtes, der in der Geschichte vorkommende hohe Würdenträger 鎌足 Kama-tari, der im achten Jahre des Kaisers Ten-tsi (669 n. Chr.) in seinem fünfzigsten Lebensjahre starb, erhielt durch Verleihung den Geschlechtsnamen 藤原 Fudzi-wara.

Die Schrift wird in dem Werke *Ko-go-siù-i* ‚Nachlese aus alten Worten' als die Worte der Bannung des Geschlechtes Nako-tomi, in dem *Jen-gi-siki* ‚die gottesdienstlichen Gebräuche Japans' als grosse Bannung des ersten Tages des sechsten Monates, in den Eintragungen Asa-no's als Opferschrift des Geschlechtes Naka-tomi verzeichnet. Der richtige Name soll jedoch ‚Worte der Bannung des Geschlechtes Naka-tomi' sein.

Man glaubt, dass die Worte dieser Schrift um die Zeiten der Kaiser Ten-tsi und Ten-bu (662 bis 686 n. Chr.) verfasst wurden. Die Angabe, dass dieselben von 天種子命 Ame-no tane-ko-no Mikoto, einem dem Geschlechte Naka-tomi angehörenden Gefährten des Kaisers Zin-mu (660 bis 585 v. Chr.)

verfasst wurden, wird als etwas Ungereimtes betrachtet. Ebenso unbegründet möchte, bei dem Fehlen jedes geschichtlichen Nachweises, die Vermuthung sein, dass vielleicht der oben genannte Kama-tari der Verfasser gewesen.

祓 *Farai,* missbräuchlich durch das Zeichen 秡 ausgedrückt, bedeutet im Sin-too das Bannen böser Einflüsse, das Reinigen von Schuld. Es fasst daher in gewisser Beziehung den Begriff des Gebetes in sich. 身潔 *Mi-sogi,* das von seltenerem Gebrauche ist, bedeutet ursprünglich dasselbe. Für ‚beten' sagt man sonst 祈 *inoru* im Sinne von ‚anrufen', 祝 *iwafu* im Sinne von ‚feiern', 祝 *negi* im Sinne von ‚bitten', 咒 *fogu* im Sinne von ‚verwünschen' oder ‚beschwören', wobei jedoch diese und noch andere für das Beten gebrauchte Zeichen mit einander verwechselt werden. Für 祓 *farai* oder mit diesem verbunden steht bisweilen 清 *kijomuru* ‚klären, reinigen', das von schwächerer Bedeutung ist.

Der von dem Herrn Prof. Dr. J. J. Hoffmann in Leiden dem Verfasser dieser Abhandlung gütigst mitgetheilte Abdruck, dessen äusserer Titel 神道中臣祓 *sin-tô-naka-tomi-barai* ‚die Sintoobannung des Geschlechtes Naka-tomi', enthält noch zwei Gegenstände: 三種太祓 *mi-kusa-no o-o-barai* ‚die dreifache grosse Bannung' und 六根清淨太祓 *rokkon siô-zyô-o-o-barai* ‚Die grosse Bannung der Reinheit der sechs Wurzeln', von denen der letztere die Merkmale späteren Ursprungs an sich trägt.

Da die Schrift aus einer Zeit stammt, in welcher Firakana und Katakana noch nicht erfunden und nur chinesische Zeichen im Gebrauche waren, so ist die in dem Abdrucke beigesetzte Aussprache eine Zuthat Späterer, beziehungsweise der Herausgeber, daher nicht unbedingt feststehend oder zuverlässig. Indessen wurde in dieser Abhandlung nur Nebensächliches, in welchem ein offenbares Versehen zu erkennen war, berichtigt. So die Setzung der Zeichen ヘ für 工, オ für ヲ, 工 für 工, イ für 匕 oder 丰 und die sehr häufige Vernachlässigung des Nigorizeichens. Sonst wurde nur einmal 仆ヨ 死シ *to-usi* zu 仆タ 死シ *tafusi*, 天ア *ame* zu 天テ *te* verbessert. 畜チク *Tsiku* sollte an einer Stelle 畜ケモ *ke-mono* lauten, wurde jedoch, als von keinem Belange, beibehalten. Die romanische Um-

schreibung geschah, die Verbindungen *afu* und *ifu* ausgenommen, überall mit den in neuerer Zeit üblichen Lauten gewisser Sylben, da es keineswegs die alten Laute sind, was in dem Schriftstücke ersichtlich gemacht wird oder in Betracht kommen kann.

Die Schwierigkeit der Uebersetzung war eine sehr bedeutende, da viele Wörter des Textes in den Wörterbüchern gänzlich fehlen und nur in dem grossen philologischen Werke *Wa-kun-siwori* einige, übrigens nicht immer genügende Aufklärung zu finden war. Blos das letzte, mit manchen chinesischen Wörtern durchmengte Stück ‚die grosse Bannung der Reinheit der sechs Wurzeln' war im Allgemeinen leicht.

祓ハラヒ 臣トミ 中ナカ *Naka-tomi-barai.* Die Bannung des Geschlechtes Naka-tomi.

久ク	水ミヅ	皇スメ	集アツメ	天テ	神カミ	高タカ
所シロ	穂ホ	御ミ	賜タマ	八ヤ	漏ロ	天マ
知シ	乃ノ	孫マゴノミコト	比ヒ	百ヲ	岐ギ	原ハラ
食メス	國クニ	尊	神カミ	万ヨロヅノカミ	神カミ	仁ニ
登ト	於ヲ	乎ヲ	議ハカリ	神	漏ロ	神カミ
事コト	安ヤス	波パ	仁ニ	等タチ	美ミ	留トドマリマシマス
依ヨサ	國クニ	豊トヨ	議ハカリ	乎ヲ	乃ノ	坐
之シ	登ト	葦アシ	賜タマヒ	神カミ	命ミコト	須マス
奉タテマツリキ	平タヒラ	原ハラ	天テ	集アツメ	於ヲ	皇スメ
幾	介ゲ	乃ノ	吾アガ	仁ニ	以モツ	親ムツ

Takama-no fara-ni kami-todomari-masi-masu sume-mutsu kami-ro-gi kami-ro mi-no mi-koto-wo motte ja-wo-jorodzu-no kami-

tatsi-wo kami-atsume-ni atsume-tamai kami-fakari-ni fakari-tamaite a-ga sume-mi-ma-go-no mikoto-wo-ba tojo-asi-wara-no midzu-fo-no kuni-wo jasu-kuni-to tairageku sirosi-mesu-to koto-josasi-tatematsuri-ki.

‚Kraft des Befehles der auf der Ebene des hohen Himmels weilenden kaiserlichen nahen Verwandten, der göttlichen Ahnherren, versammelte sie göttlich die achthundertmal zehntausend Götter zu einer göttlichen Versammlung und gab, in göttlicher Berathung sich berathend, den Auftrag: Ich lasse den Geehrten, meinen kaiserlichen erhabenen Enkel das auf den blühenden Schilfebenen befindliche Reich der glücklichen Kornähren als ruhiges Reich auf friedliche Weise lenken.‘

Das Subject des Satzes ist ausgelassen. Es soll *ama-terasu o-o-mi-kami* ‚die Sonnengöttin‘ verstanden werden. Das *Kami-jo-bumi* sagt das Gegentheil: ‚Der Gott Taka-mi-musubi versammelte kraft des Befehles der den Himmel erleuchtenden grossen Göttin auf der Flussebene des ruhigen Flusses des Himmels die achthundertmal zehntausend Götter zu einer göttlichen Versammlung.‘ Der Gott Taka-mi-musubi ist der zweite der drei himmlischen Beherrscher. Da dieser Gott bereits aus der Welt geschieden war, so wird für das *Kami-jo-bumi* angenommen, dass es nur sein Geist gewesen. Hier ist es die Sonnengöttin, welche versammelt, und die zwei ungenannten Ahnen lassen den Befehl dazu ergehen. Der kaiserliche Enkel ist Fiko-fo-no Ni-ni-gi-no Mikoto, der Enkel der Sonnengöttin und erster Beherrscher Japans.

Sume-mutsu oder *sube-mutsu* ist die Lesung von 皇親 ‚kaiserlicher naher Verwandter‘. Man schreibt auch 皇睦 *sube-mutsu*. 睦 *mutsu* ‚vertraut‘ hat den Sinn von 御親 *mi-sitasimi* ‚dem Kaiser nahestehend‘. Die Zeichen werden auch *mi-oja* ‚kaiserlicher Vater‘ gelesen, wofür in dem *Kami-jo-bumi* die Zeichen 皇祖 ‚kaiserlicher Grossvater‘ stehen.

Kami-ro-gi. So lauten in dem *Nippon-ki* die Zeichen 神祖 ‚göttlicher Grossvater‘. *Kami-ro-gi* und *kami-ro-mi* stehen nebeneinander gleichwie *gi* und *mi* in *izana-gi*, dem Namen der männlichen Gottheit, und *izana-mi*, dem Namen der weiblichen Gottheit, gesetzt werden. Die Namen werden hier nicht genannt.

命 *Mi-koto* ist hier so viel als 御言 *mi-koto* ‚kaiserliches Wort' und ist von 命 *mikoto*, der Bezeichnung für Götter, verschieden.

Midzu-fo wird in dem *Nippon-ki* durch 瑞穂 ‚Kornähre von glücklicher Vorbedeutung' ausgedrückt. Durch die Lesung 水 *midzu* ‚Wasser' für 瑞 ‚glückliche Vorbedeutung' soll bezeichnet werden, dass das Wasser rein und klar ist.

Sirosi-mesu ‚verwalten, lenken' hat den Sinn von 知看 *siri-misu* ‚wissen und sehen'. *Rosi* zurückkehrend ist nämlich *ri*. *Mesu*, für welches auch die Zeichen von 召 *mesu* ‚herbeirufen' und 食 *mesu* ‚speisen' gesetzt werden, ist die Umwendung von *misu* ‚sehen' als Ehrenzeitwort.

Koto-josasu, durch 事寄 die Sache anvertrauen', 言依 ‚das Wort anvertrauen' und andere Zeichen ausgedrückt, hat die Bedeutung ‚Auftrag geben'. Es findet sich häufig *koto-jozasu*, wobei der Nigorilaut des *sa* sich nur mit Rücksicht auf den Wohllaut erklären lässt.

利リ	豆ツ	磐イハ	草クサ	比ヒ	之シ	國クニ	如カクノ
依ヨサ	乃ノ	座クラ	乃ノ	天テ	仁ニ	中ナカ	此ゴトク
之シ	千チ	放ハナ	垣カキ	語コト	間トヒ	仁ニ	依ヨサ
奉タテマツリキ	別ワキ	千チ	葉ハ	間トヒ	賜タマ	荒アラ	之シ
幾	仁ニ	天アメノ	乎ヲ	之シ	比ヒ	振フル	奉タテマツリシ
	千チ	八ヤ	毛モ	磐イハ	神カミ	神カミ	志
	別ワキ	重ヘ	語コト	根ネ	掃ハラヒ	達タチ	
	天テ	雲クモ	止ヤメ	樹コ	仁ニ	乎ヲ	
	天アマ	乎ヲ	天テ	乃ノ	掃ハラヒ	神カミ	
	降クダ	伊イ	天アメノ	立タチ	賜タマ	間トハ	

Kaku-no gotoku josasi-tate-matsuri-si kuni-naka-ni arahuru kami-tatsi-wo kami-towasi-ni toi-tamai kami-farai-ni farai-tamaite koto-toi-si iwa-ne-ko-no tatsi-kusa-no kaki-fa-wo-mo koto-jamete ame-no iwa-kura fanatsi ame-no ja-je-kumo-wo idzu-no tsi-waki-ni tsi-waki-te ama-kudari-jozasi-tate-matsuri-ki.

‚In dem Reiche, für das sie dergestalt den Auftrag gegeben, befragte sie mit göttlicher Befragung, bannte mit göttlicher Bannung die grausamen Götter, brachte zum Schweigen, welche gesprochen, die Schreibeblätter der gleich Bäumen mit einer Felsenwurzel stehenden Pflanzen, machte die Felsenkammer des Himmels frei, schied mit der Wegescheidung der Macht die Wege und gab für das Herabsteigen von dem Himmel den Auftrag.‘

Das *Kami-jo-bumi* sagt: In dem Lande zwischen den Schilfebenen sprechen die Schreibeblätter der gleich Bäumen mit einer Felsenwurzel stehenden Pflanzen eine Sprache, die verderblichen und grausamen Götter summen gleich Fliegen.

Koto-toi wird auch durch 言語 ausgedrückt und bedeutet ‚Worte sprechen‘.

Kaki-fa hier ‚Mauerblätter‘, wird auch durch 片葉 ‚Späneblätter‘, 紅葉 ‚rothe Blätter‘ oder einfach 葉 ‚Blätter‘ ausgedrückt. Es wird hiermit in Verbindung gebracht, dass man auf die rothen Blätter des Feigenbaumes *(Kaki)* Gedichte schrieb.

Tsi-waki ist 道別 *tsi-waki* ‚Trennung des Weges‘. In der hier gebrauchten Schreibweise ist 千 *tsi* ‚tausend‘ ein geborgtes Zeichen.

如此依之奉志 四方乃國中仁大倭日高 見乃國乎安國登定奉弖 下津磐根仁宮柱太敷立 高天乃原仁千木高知弖吾 皇御孫尊乃美頭乃御舍 仁仕奉天天乃御陰日乃 御陰登隱坐天安國登平 介久所知食牟

Kaku-no gotoku josasi-tate-matsuri-si jo-mo-no kuni-naka-ni o-o-jamato fi-taka-mi-no kuni-wo jasu-kuni-to sadame-tate-matsurite sita-tsu iwa-ne-ni mija-basira futo-siku tatsi takama-no fara-ni tsi-gi taka-siri-te aga-sume-mi-ma-go-no mikoto-no mi-dzu-no mi-araka-ni tsukaje-tate-matsuri-te ama-no mi-kage-fi-no mi-kage-to kakure-masi-te jasu-kuni-to taraigeku sirosi-mesan.

‚In dem Reiche der vier Gegenden, für welches man dergestalt den Auftrag gegeben, wird man das sonnenhoch sichtbare Reich des grossen Jamato als ruhiges Reich bestimmen, die gleich den Palastsäulen an den unten befindlichen Felsenwurzeln in starker Breitung begründete, gleich den Dachspitzen auf der Ebene des hohen Himmels hohe Herrschaft führend, dem Geehrten, meinem kaiserlichen erhabenen Enkel in der erhabenen Vorhalle von Mi-dzu die Dienste widmen und, in dem erhabenen Schatten der Sonne des erhabenen Schattens des Himmels sich verbergend, als ruhiges Reich auf friedliche Weise es lenken lassen.‘

Dieses besagt, dass der Gott O-o-na-mudzi, der bisherige Beherrscher Japans, zu Gunsten Fiko-fo-no Ni-ni-gi-no Mikoto's, Enkels der Sonnengöttin, auf das Reich verzichtet. In dem *Kami-jo-bumi* sagt der Gott O-o-na-mudzi: Ich werde dieses Reich inmitten der Schilfebenen, dem Befehle gemäss, als ein Geschenk bieten. Ich werde meinen Wohnsitz durch die himmlische Sonnennachfolge des erhabenen Sohnes der Himmelsgöttin lenken lassen. Wenn er den Edelsteinsaal des zehnfach hinreichenden Himmels baut, die gleich den Palastsäulen an den in dem Boden befindlichen Felsenwurzeln starke Herrschaft, die gleich den Dachspitzen auf der Ebene des hohen Himmels hohe Herrschaft führt, werde ich an den hundertfach unzureichenden achtzig Buchten mich verbergen und ihm dienen.

Die Vorhalle von *Mi-dzu* wird sonst nirgends erwähnt. *Mi-dzu* scheint 美豆 *Mi-dzu*, ein Ort in Jama-siro, zu sein.

Der Ausdruck *ama-no mi-kage-fi-no mi-kage* ist nur in diesem Gebete Naka-tomi's zu finden. 蔭 *Kage* ‚Schatten‘ bezeichnet die hohe Gunst.

乎ヲ	生イケ	於ヲ	天アマ	罪ツミ	等ラ	國クニ
天アマ	剝ハギ	埋ウメ	津ツ	事コト	加ガ	中ナカ
津ツ	逆サカ	樋ヒ	罪ツミ	名トガ	過アヤマチヲ	仁ニ
罪ツミ	剝ハギ	於ヲ	登ト	崇タヽリ	於	成ナリ
登ト	許コ	放ハナ	波ハ	利	犯オカシケ	出イデ
波ハ	ヤヽ	地チ	畔アセ		氣ケ	牟ン
法ノリ	大タ	敷シキ	乎ヲ		牟ン	天アマ
別ワケ	久ク	蒔マキ	放ハナ		雜クサ	乃ノ
天テ	乃ノ	串クシ	地チ		ヤヽ	益マス
	罪ツミ	刺サシ	溝ミゾ		乃ノ	人ヒト

Kuni-naka-ni nari-iden ama-no masu fito-ra-ga ajamatsi-wo okasi-ken kusa-gusa-no tsumi-goto toga tatari ama-tsu tsumi-to-wa ase-wo fanatsi mizo-wo ume fi-wo fanatsi siki-maki kusi-zasi ike-fagi saka-fagi koko-taku-no tsumi-wo ama-tsu tsumi-to-wa nori wakete.

‚Die in dem Reiche entstehen werden, die Menschen, welche der Himmel vermehrt, werden Fehler begangen haben, es sind mancherlei verbrecherische Dinge, Heimsuchungen für Sünden. Die Himmelsverbrechen: Feldraine auflassen, Wassergräben verschütten, Wasserröhren losmachen, ausgebreitet säen, Pflöcke stecken, lebendig die Haut abziehen, verkehrt die Haut abziehen, diese vielen Verbrechen, als Himmelsverbrechen unterscheidet sie das Gesetz.‘

Der Ausdruck *siki-maki* ‚ausbreitend säen‘ kommt sonst nirgends vor. Er bezeichnet vielleicht das Aussäen von Unkraut.

Kusi-zasi ‚Pflöcke stecken‘ bedeutet: Anderen Menschen die Felder rauben, indem man die Tafeln für die eigenen Felder aufstellt und das Feld streitig macht.

Saka-fagi ‚verkehrt die Haut abziehen‘ wird in Bezug auf Pferde gesagt. In der Bannung des Geschlechtes Naka-

tomi wird *ike-fagi* ‚lebendig die Haut abziehen' und *saka-fagi* ‚verkehrt die Haut abziehen' neben einander gestellt. Es heisst, dass ein Unterschied gemacht werden könne, ob man einem lebenden Thiere die Haut abzieht, oder ob man verkehrt (mit dem Kopfe nach abwärts) die Haut abzieht. Es sei, wie man im gemeinen Leben *saka-bari-tsuke* ‚verkehrt (mit dem Kopfe nach abwärts) ausspannen und anheften' (von einer Art Todesstrafe) sagt. In einem Werke (儀式帳) stehe *saka-fagi-nasi* ‚verkehrt die Haut abziehen' im Gegensatze zu *ike-fagi* ‚lebendig die Haut abziehen'. Es bedeute, dass man tödtet und dann die Haut abzieht.

Koko-taku, in dem *Man-jô-siû* durch 幾許 ‚viele' ausgedrückt, ist so viel als *taku-baku* und lautet auch *koko-ta* und *koko-baku*. *Koko*, die Zusammenziehung von *soko-koko* ‚dort und hier' bezeichnet die Vielheit. *Taku*, im Sinne von *itaku* ‚schmerzlich', dient zur Verstärkung des Ausdrucks.

太タ	畜ケモノ	高タカ	畜チク	留ル	犯ヲカ	母ハヽ	乃ノ	國クニ
久ク	仆タフ	津ツ	於ヲ	罪ツミ	世セ	乎ヲ	膚ハダ	津ツ
乃ノ	死シ	神カミ	犯ヲカ	子コ	留ル	犯ヲカ	斷タチ	罪ツミ
罪ツミ	蠱マジ	乃ノ	世セ	登ト	罪ツミ	世セ	白シロ	止ト
乎ヲ	物モノ	災ワザハヒ	留ル	母ハヽ	母ハヽ	留ル	人ウト	波ハ
出イダシ	世セ	高タカ	罪ツミ	登ト	登ト	罪ツミ	胡コ	生イキ
天テ	留ル	津ツ	昆ハフ	犯ヲカ	子コ	已オノレ	久ク	乃ノ
牟ン	罪ツミ	鳥トリ	虫ムシ	世セ	登ト	加ガ	美ニ	膚ハダ
	許コ	乃ノ	乃ノ	留ル	犯ヲカ	子コ	已オノレ	斷タチ
	ヾ	災ワザハヒ	災ワザハヒ	罪ツミ	世セ	乎ヲ	加ガ	死シニ

Kuni-tsu tsumi-to-wa iki-no fada tatsi sini-no fada tatsi siro-uto kokumi onore-ga fawa-wo wokaseru tsumi onore-ga ko-wo wokaseru tsumi fawa-to ko-to wokaseru tsumi ko-to fawa-to wokaseru tsumi tsiku-wo wokaseru tsumi fafu-musi-no wazawai

taka-tsu-gami-no wazawai taka-tsu-dori-no wazawai ke-mono tafusi mazi-mono seru tsumi koko-taku-no tsumi-wo idasi-ten.

‚Die Reichsverbrechen: die Haut der Lebenden durchschneiden, die Haut der Todten durchschneiden, das Verbrechen der Versündigung Aussätziger an der eigenen Mutter, das Verbrechen der Versündigung an dem eigenen Sohne, das Verbrechen der Versündigung der Mutter an dem Sohne, das Verbrechen der Versündigung des Sohnes an der Mutter, das Verbrechen der Versündigung an Thieren, das Unglück durch kriechendes Gewürm, das Unglück durch den Gott der Höhe, das Unglück durch den Vogel der Höhe, das Verbrechen der Bereitung des die Thiere niederwerfenden Giftes, diese vielen Verbrechen werden sie zum Vorschein bringen.‘

Iki-no fada tatsi sini-no fada tatsi ‚die Haut der Lebenden durchschneiden, die Haut der Todten durchschneiden‘ bedeutet Dinge wie: die Menschen zerstückeln, ihnen Wunden beibringen, an den Leichnamen das Schwert versuchen. Es bezeichnet nicht die einfache Tödtung.

Siro-uto kokumi bezeichnet die Krankheit der Himmelsstrafe: den weissen und den schwarzen Aussatz. *Siro-uto* ‚weisser Mensch‘ bedeutet ursprünglich einen unreinen, nicht gereinigten Menschen. *Kokumi* hat den Sinn von 濃膿 *koki-umi* ‚dicker Eiter‘. Die Rückkehr von *ki* und *u* ist *ku*.

Fafu musi-no wazawai ‚das Unglück durch kriechendes Gewürm‘. Da hier von Verbrechen die Rede ist, so wird kein von selbst entstandenes Unglück gemeint, sondern etwas von der Art, wie man in späteren Zeitaltern Schlangen anruft und dadurch Unglück hervorbringt.

Man sagt, der Ausdruck *taka-tsu-gami-no wazawai* ‚das Unglück durch den Gott der Höhe‘ in der Bannung des Geschlechtes Naka-tomi bedeute den Donnergott. Das ebendaselbst vorkommende *taka-tsu-dori* ‚Vogel der Höhe‘ bezeichne den Dämon 天狗 *ten-gu* ‚Himmelshund‘.

於ヲ	天アマ	取トリ	本モト	置オキ	末スエ	以モッ	如カクノゴトク
宣ノ	津ツ	辟サキ	刈カリ	足タラ	打ウチ	天テ	此コト
禮レ	祝ノッ	弖テ	斷タチ	波ハ	斷タチ	天アマ	出イダシテ
	詞ト		末スエ	之シ	弖テ	津ツ	天テ
	乃ノ		刈カリ	弖テ	千チ	金カナ	波ハ
	太フト		切キリ	天アマ	座クラ	木ギ	天アマ
	祝ノッ		弖テ	津ツ	乃ノ	乎ヲ	津ツ
	詞ト		八ヤツ	菅スガ	置オキ	本モト	宮ミヤ
	乃ノ		針ハリ	曾ソ	座クラ	打ウチ	事コト
	事コト		仁ニ	乎ヲ	仁ニ	切キリ	乎ヲ

Kaku-no gotoku idasi-te-wa ama-tsu mija-goto-wo motte ama-tsu kana-gi-wo moto utsi-kiri su-e utsi-tatsi-te tsi-kura-no oki-kura-ni oki-tarawasi-te ama-tsu suga-so-wo moto kari-tatsi su-e kari-kiri-te ja-tsu fari-ni tori-saki-te ama-tsu notto-no futo notto-no koto-wo nore.

‚Wenn sie dergestalt sie zum Vorschein bringen, mögen sie durch die Sache des Himmelspalastes das Eisenholz des Himmels am Stamme zerschneiden, an der Spitze durchschneiden, es in dem Legesitze der tausend Sitze zur Genüge niederlegen, den Riedgrashanf des Himmels an dem Stamme abmähen, an der Spitze abmähen, ihn mit den acht Nadeln zerreissen und die Sache der grossen Anrufung der Himmelsanrufung ausrufen.‘

Ama-tsu mija-goto ‚die Sache des Himmelspalastes‘ bedeutet *iwai-goto*, das Beten. Es wird jedoch bemerkt, dass statt 宮事 *mija-goto* ‚Sache des Palastes‘ in einem alten Texte 官事 *tsukasa-goto* ‚Sache der Obrigkeiten‘ gesetzt wird.

Kana-gi ‚Eisenholz‘ bedeutet hier den Zweig eines kleinen Baumes.

Tsi-kura ‚tausend Sitze‘ bedeutet hier das oben erwähnte Eisenholz‘.

Oki-tarawasi-te ‚niederlegend genügen lassen‘ bedeutet: die Gegenstände der Loskaufung in grosser Menge niederlegen.

In den späteren Zeitaltern wurden die sühnenden Gegenstände je nach dem Verbrechen hervorgenommen, und man sagte *kami-tsu farai* ‚die höhere Sühne', *simo-tsu farai* ‚die untere Sühne' und Anderes. Diese loskaufenden Gegenstände waren bald viele, bald wenige, wofür es besondere Vorschriften gab.

Suga-so wird als 菅 *suge* ‚Riedgras' und 麻 *so* ‚Hanf' betrachtet. Man sagt auch, es habe den Sinn von 清麻 *suga-so* ‚reiner Hanf'. Nach einer Erklärung ist *so* die Abkürzung von *sogu* ‚abschneiden', und man sagt so, weil man das Riedgras mit acht Nadeln zerschneidet.

Ja-tsu fari, acht Nadeln. ‚Acht' bezeichnet eine mehrfache Zahl. Bei dem Gebete zerreisst man das Riedgras mit Nadeln.

Notto bedeutet die Worte des Gebetes und ist so viel als 宣言 *nori-koto* ‚Worte der Anrufung'.

別ワケ	惠エ	末スエ	津ツ	別ワキ	幾キ	天アマ	如カ
弖テ	理リ	仁ニ	神カミ	仁ニ	天アメ	津ツ	此ク
所キコ	短ミジカ	登ノボ	波ハ	千チ	八ヤ	神カミ	宣ノ
聞シ	山ヤマ	利リ	高タカ	別ワキ	重エ	者ハ	羅ラ
食メサ	乃ノ	坐マシ	山ヤマ	天テ	雲クモ	天アマノ	波バ
牟ン	伊イ	弖テ	乃ノ	所キコ	乎ヲ	磐ト	
	惠エ	高タカ	末スエ	聞シ	伊イ	戸	
	理リ	山ヤマ	短ミジカ	食メサ	豆ツ	於ヲ	
	於ヲ	乃ノ	山ヤマ	牟ン	乃ノ	押オシ	
	撥カキ	伊イ	乃ノ	國クニ	千チ	開ヒラ	

Kaku nora-ba ama-tsu kami-wa ama-no to-wo osi-firaki ame-ja-je-kumo-wo idzu-no tsi-waki-ni tsi-waki-te kikosi-mesan kuni-tsu kami-wa taka-jama-no su-e mizika-jama-no su-e-ni noborimasi-te taka-jama-no i-eri mizika-jama-no i-eri-wo kaki-wakete kikosi-mesan.

‚Wenn man dergestalt anruft, werden die Himmelsgötter die Thüre des Himmels öffnen, die achtfachen Wolken des Himmels mit der Wegescheidung der Macht für den Weg

scheiden und hören. Die Landesgötter werden auf die Spitze des von Bergspitze kurzen, hohen Berges steigen, den Kragen des von Bergkragen kurzen, hohen Berges zertheilen und hören'.

I-eri, ein Wort, das sonst nirgends verzeichnet wird, steht offenbar für 領 エリ *jeri* ‚Halskragen'. Von *jeri* wird in einem Werke gesagt, dass es auch 峰 ミネ *mine* ‚Berggipfel' bedeutet.

如 カ 罪 ツミ 戸 ト 吹 フキ 霧 キリ 乃 ノ 邊 ヘ
此 ク 咎 トガ 乃 ノ 放 ハナ 夕 ユフベ 吹 フキ 仁 ニ
所 キコ 止 ト 風 カゼ 津 ツ 乃 ノ 掃 ハラフ 居 イタ
聞 シ 云 イフ 乃 ノ 事 コト 御 ミ 事 コト 留 ル
食 メシ 咎 トガ 天 アメ 乃 ノ 霧 キリ 大 オホ
天 テ 波 ハ 乃 ノ 如 ゴト 於 ヲ 船 フネ
波 ハ 不 アラジ 八 ヤ 久 ク 朝 アサ 乃 ノ
罪 ツミ 在 ジ 重 エ 朝 アシタ 大 オホ 舳 トモ
止 ト 止 ト 雲 クモ 乃 ノ 夕 ユフ 津 ツ 綱 ツナ
云 イフ 科 シナ 於 ヲ 御 ミ 風 カゼ 乃 ノ 解 トキ

遺 ノコ 鎌 カマ 屋 ヤ 仁 ニ 放 ハナ
禮 レ 於 ヲ 繁 シゲ 押 フシ 地 チ
留 ル 以 モツ 木 キ 放 ハナ 艫 ヘ
罪 ツミ 弓 テ 加 ガ 津 ツ 綱 ツナ
波 ハ 打 ウチ 本 モト 事 コト 解 トキ
不 アラ 掃 ハラフ 乎 ヲ 乃 ノ 放 ハナチ
在 ジ 事 コト 燒 ヤイ 如 ゴト 弓 テ
卜 ト 乃 ノ 鎌 カマ 久 ク 大 オホ
如 ゴト 乃 ノ 彼 ヲチ 海 ウナ
久 ク 敏 ト 方 カタ 原 ハラ

Kaku kikosi-mesi-te-wa tsumi-to ifu tsumi toga-to ifu toga-wa arazi-to sina-to-no kaze-no ame-no ja-je-kumo-wo fuki-fanatsu koto-no gotoku asita-no mi-kiri jufu-be-no mi-kiri-wo asa-kaze jufu-kaze-no fuki-farafu koto-no gotoku o-o-tsu-no be-ni i-taru o-o-fune-no tomo dzuna toki-fanatsi fe-dzuna toki-fanatsi-te o-o-una-bara-ni wosi-fanatsu koto-no gotoku wotsi-kata-ja sige-ki-ga moto-wo jai-kama-no to-kama-wo motte utsi-farafu koto-no gotoku nokoreru tsumi-wa arafi-to.

‚Wenn sie dergestalt hören, ist das Verbrechen, welches Verbrechen heisst, die Sünde, welche Sünde heisst, nicht vorhanden. Wie wenn der Wind aus Nordwest die achtfachen Wolken des Himmels zerbläst, wie wenn den erhabenen Morgennebel, den erhabenen Abendnebel der Morgenwind, der Abendwind wegbläst, wie wenn man das Seil des Hintertheiles des zur Seite der grossen Ueberfahrt weilenden grossen Schiffes löst, das Seil des Vordertheiles löst und in die hohe See das Schiff forttreibt, wie wenn man die Stämme der in jener Gegend blätterreich stehenden Bäume mit der scharfen Sichel, einer gebrannten Sichel wegfegt, so bleibt kein Verbrechen mehr übrig.‘

Sina-to-no kaze ‚der Wind der Ordnungsthüre‘ bedeutet den Nordwestwind *(inu-i-no kaze)*, auch den Herbststurm *(no-wake)*. Das Wort ist von *Sina-tsu sina-to*, dem Namen des Gottes des Windes, abgeleitet.

Wotsi-kata ‚jene Gegend‘ wird auch durch 遠方 ‚ferne Gegend‘ ausgedrückt. Es wird angegeben, dass die blätterreichen Bäume fern von der Hauptstadt stehen. Da die Bäume mit der Sichel gemäht werden, sind wohl nur Sträuche gemeint. Das *ja* am Ende von *wotsi-kata* ist eine die Ungewissheit ausdrückende Partikel.

Jai-kama ‚gebrannte Sichel‘ wird sonst *jaki-kama* ausgesprochen. Man sagt ‚gebrannte Sichel‘, weil bei der Verfertigung derselben das Eisen geglüht wird.

To-kama steht für *tosi-kama* ‚scharfe Sichel‘. Man sagt, es könne auch für *togi-kama* ‚geschliffene Sichel‘ gesetzt sein.

原ハラ	瀬セ	落オチ	山ヤマ	比ヒ	祓ハラヒ
仁ニ	織ヲリ	瀧タキ	乃ノ	清キヨメ	賜タマフ
持モチ	津ツ	津ツ	末スエ	賜タマフ	
出イダシ	比ヒ	速ハヤ	與ヨ	事コト	
奈ナ	咩メ	川カハ	利リ	於ヲ	
牟ン	止ト	乃ノ	佐サ	高タカ	
	云イフ	瀬セ	久ク	山ヤマ	
	神カミ	仁ニ	良ラ	乃ノ	
	大オホ	坐マシマ	谷タニ	末スエ	
	海ウナ	須ス	仁ニ	短ミジカ	

Farai-tamai kijome tamafu koto-wo taka-jama-no su-e-mizika-jama-no su-e-jori sakura-dani-ni otsi-tagi-tsu faja-kawa-no se-ni masi-masu se-wori-tsu fime-to ifu kami o-o-una-bara-ni motsi-idasi-nan.

‚Das Beten, das Reinigen mit diesen Worten wird von der Spitze des von Bergspitze kurzen, hohen Berges die in dem Kirschthale an der Stromschnelle des im Fallen kochenden schnellen Flusses wohnende Göttin, Namens Se-wori-tsu Fime auf die grosse Meeresfläche wohl hinausbringen'.

Es ist anzunehmen, dass alle in den obigen Abschnitten enthaltenen Worte, von ‚In dem Reiche der vier Gegenden, für welches man dergestalt den Auftrag gegeben' angefangen, der Sonnengöttin in den Mund gelegt werden und an sich ein reinigendes Gebet sind. Dieses folgt aus dem Ausdrucke ‚mein erhabener kaiserlicher Enkel', aus dem Hinweise auf die Menschen, welche künftig in dem Reiche entstehen werden, endlich aus der am Anfange des letzten Abschnittes vorkommenden Setzung des Wortes *tamafu*.

Sakura-dani ‚Das Kirschthal' ist ein berühmter Reinigungsort in dem Reiche Ômi.

Otsi-tagi-tsu steht für *otsi-tagiru* ‚fallend sprudeln oder kochen'. *Tsu* und *ru* gehen in einander über.

吹フキ 坐マシマ 可カ 神カミ 仁ニ 乃ノ 那ナ 如カ
放ハナチ 須ス 々カ 持モチ 坐マシマ 八ヤ 波パ 此ク
弓テ 氣ケ 牟ン 可カ 須ス 鹽シホ 荒アラ 持モチ
牟ン 吹フキ 吞ノン 々カ 速ハヤ 道チ 鹽シホ 出イダシ
戸ド 弓デ 牟ン 開アキ 乃ノ 乃ノ
主ヌシ 波ハ 吞ノミ 都ツ 鹽シホ 鹽シホ
登ト 氣ケ 天テ 比ヒ 濃ノ 乃ノ
云イフ 吹フキ 牟ン 咩メ 八ヤ 八ヤ
神カミ 戸ド 如カ 登ト 百ヲ 百ヲ
氣ケ 仁ニ 此ク 云イフ 會アフ 道ヂ

Kaku motsi-idasi-na-ba ara-siwo-no siwo-no ja-wo-dzi-no ja-siwo-dzi-no siwo-no ja-wo-afu-ni masi-masu faja-aki-tsu fime-to ifu kami motsi-kakan-nomi-ten kaku kakan-nonde-wa ke-fuki-do-ni masi-masu ke-fuki-do-nusi ifu kami ke-fuki-fanatsi-ten.

‚Wenn sie es dergestalt hinausgebracht hat, wird die in den achthundert Verbindungen der Salzfluth der acht Salzwege der achthundert Salzwege der rauhen Salzfluth wohnende Göttin, Namens Faja-aki-tsu Fime es schlucken. Wenn sie es dergestalt schluckt, wird der an der Thüre des Blasens der Luft wohnende Gott, Namens Ke-fuki-do-nusi (der Gebieter der Thüre des Blasens der Luft) es durch das Blasen der Luft loslassen'.

Kakan-nomu hat die Bedeutung ‚schlucken'. Man findet sonst *kaka-nomu*, auch *ka-nomu*. *Kaka* bezeichnet den durch das Trinken hervorgebrachten Ton. Es wird angegeben, dass man im gemeinen Leben *gaku-gaku nomu* sagt.

弓テ	登ト	國クニ	如カ
牟ン	云イフ	仁ニ	此ク
	神カミ	坐マシマ	氣ケ
	持モチ	須ス	吹フキ
	佐サ	速ハヤ	放ハナチ
	須ス	佐サ	弓テ
	良ラ	須ス	波ハ
	比ヒ	良ラ	根ネノ
	咩メ	比ヒ	國クニソコノ
	失ウシナヒ	咩メ	底

Kaku ke-fuki-fanatsi-te-wa ne-no kuni-soko-no kuni-ni masimasu faja-sasura-fime-to ifu kami motsi-sasurafi me usinai-ten.

‚Wenn er es dergestalt durch das Blasen der Luft loslässt, wird die in dem Reiche des Bodens des Reiches der Wurzeln wohnende Göttin, Namens Faja-sasura fime es verbannen und aus den Augen verlieren'.

Sasurafu, gewöhnlich durch 左遷 ausgedrückt, hat die Bedeutung ‚verbannen'. Dass in *sasurai me* die für den Namen der Göttin Faja-sasura fime gebrauchten Zeichen wiederkehren, ist auffallend und in Bezug auf *me* geradezu sinnstörend. Es konnte hier nur ein Wortspiel durch Zeichen beabsichtigt werden. Für den Laut *me* passt nur die Bedeutung ‚Auge'. In dem *Wa-kun-siwori* wird gesagt, dass das Wort *motsi-sasurafu* in dem Gebete Naka-tomi's vorkommt, aber die Stelle wird nicht angeführt, obgleich dieses zur Sicherstellung des Sinnes vielleicht beigetragen hätte.

Ne-no kuni ‚Reich der Wurzeln', ist in dem *Kami-jo-bumi* ein fernes und unsichtbares Reich. In dem *Nippon-si-ki* bedeutet es auch die Unterwelt.

如カ	云イフ	於ヲ	乃ノ	仁ニ	立タテ
此クウシナヒテ	罪ツミ	止ト	由ヨシ	佐サ	天テ
失	咎トガ	秡ハラヒ	於ヲ	男ヲ	聞キコシ
弓	止ト	賜タマ	八ヤ	鹿シカノ	食メセ
波ハ	云イフ	比ヒ	百ヲ	乃ヤツノオホンミヽヲ	登ト
遺ノコレル	咎トガ	清キヨメタマフ	万ヨロヅノカミ	八乃耳	申マウス
禮	波ハ	賜	神	乎	壽
留ル	不アラジ	登ト	等タチ	振フリ	
罪ツミ	在ジモノ	申マウスコト	諸モロトモ	共	
止ト	物	事	共		

Kaku usinai-te-wa nokoreru tsumi-to ifu tsumi toga-to ifu toga-wa arazi mono-wo-to farai-tamai kijome-tamafu-to ma-usu koto-no josi-wo ja-wo-jorodzu-no kami-tatsi moro-tomo-ni sa-wo-sika-no ja-tsu-no o-on-mimi-wo furi-tatete kikosi-mese-to ma-usu.

‚Wenn sie dergestalt es verloren hat, möchten dann die noch übrigen Verbrechen, welche Verbrechen heissen, die Sünden, welche Sünden heissen, nicht vorhanden sein! — Die Meldung, dass man so zu beten, zu reinigen geruht, mögen die achthundertmal zehntausend Götter insgesammt, des Hirschbocks acht erhabene Ohren spitzend, sie hören. So meldet man‘.

Das Gebet besteht darin, dass man alle vorhergehenden Worte, die ein Höherer (vielleicht der Vorsteher selbst) zu dem Zwecke der Reinigung gesprochen, den Göttern meldet.

Sa-wo-sika wird in dem *Ko-zi-ki* durch 眞男鹿 ‚der wahre männliche Hirsch‘ ausgedrückt. *Sa* ‚wahr‘ ist ein Wort der Lobpreisung.

八箇耳 *ja-tsu mimi* ‚acht Ohren‘ hat in dem *Kami-jo-bumi* die Bedeutung ‚scharfhörig‘. Hinsichtlich des in der Bannung des Geschlechtes Naka-tomi vorkommenden *sa-wo-sika-no ja-tsu-no o-on-mimi-wo furi-tate* ‚des Hirschbocks acht erhabene Ohren spitzen‘ sagt man, dass der Hirsch ein äusserst scharfes Gehör habe. Man bedient sich dieses Ausdrucks in der

Schrift des Altares von Kasu-ga. Man sagt jedoch, derselbe komme in der alten Sprache nicht vor und es sei unrecht, ihn in Kasu-ga anzuwenden.

祓ハラヒ 太オホ 種クサノ 三ミ *Mi-kusa-no o-o-barai.* **Die dreifache grosse Bannung.**

女メ 多タ 身ミ 依エ 身ミ 加カ 普ホ 吐ト

To fo kami jemi tame.

Das *Wa-kun-siwori* gibt an, dass man hinsichtlich dieser Worte das Werk 家龜卜傳 *ka-ki-boku-den* ‚die Ueberlieferungen von der häuslichen Wahrsagung durch die Schildkröte' nachsehen könne. Sie seien in dem Werke 江次第 auf 水 ‚Wasser', 火 ‚Feuer', 神 ‚Gott', 人 ‚Mensch' und 土 ‚Erde', die fünf Grundstoffe des Götterzeitalters, vertheilt. Nach dieser Erklärung hätten die zuletzt genannten Wörter die Aussprache *jemi fo kami tame to*, und der Sinn des Satzes wäre:

‚Erde, Feuer, Gott, Wasser, Mensch.'

Hierzu ist zu bemerken, dass *to* nicht das Jomi, sondern das Koje von 土 ‚Erde' ist. Das Jomi ist *tsutsi*.

Jemi (je-mi?) müsste für *midzu* ‚Wasser' stehen.

In dem oben genannten Werke *Ka-ki-boku-den* kommt das Wort *tame* vor. Nach einer Erklärung ist es so viel als 人 *fito* ‚Mensch' und eines der fünf Vorzeichen. Der Aehnlichkeit mit *tami* ‚Volk' wird nicht Erwähnung gethan.

Das *Wa-kun-siwori* sagt ferner, die Worte haben auch den Sinn von 遠神善視賜 *tofo-kami je mi-tame* ‚der ferne Gott möge geruhen gut zu sehen'.

Je ist ein altes Wort für *josi*, gut.

Tame ist so viel als *tamafe* ‚geruhe'. Die Rückkehr von *mafe* ist *me*.

乾ケン 兌ダ 坤コン 離リ 巽ソン 震シン 艮コン 坎カン

Kan kon sin son ri kon da ken.

‚Nord, Nordwest, Ost, Südwest, Süd, Südost, West, Nordost'.

Diese Zeichen sind die acht Gipfelungen (八極).

玉タマ 出デ 目メ 餘ヨ 喜キ 意イ 玉タマ 伊イ 羅ラ 波ハ

Fara-i tama-i kijo-me de-tamafu.

Ueber die Wörter dieses Satzes wird in keinem der zugänglichen Hilfsmittel etwas gesagt. Ihr muthmasslicher Sinn ist 祓(ハラヒ)賜(タマヒ)清(キヨメ)出(デ)賜(タマフ) *farai-tamai kijome-de-tamafu* ‚man geruht zu beten, man geruht reinigend hervorzutreten'.

Farai-tamai scheint der gewöhnlichen Aussprache gemäss statt *farafi-tamafi* gesetzt zu sein. Die Verbindung ist auch früher einmal vorgekommen.

秡(ハラヒ)太(オホ)浄(ノ)清(シヤウ)根(コン)六(ロク) ***Rokkon-siò-ziò-no o-o-barai.*** **Die grosse Bannung der Reinheit der sechs Wurzeln.**

Die sechs Wurzeln sind das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Leib und das Gemüth. Man nennt sie auch 六賊 *roku-zoku,* die sechs Räuber.

天(アマ) 照(テラシマス) 皇(スメノ) 太(オホン) 神(カミ) 乃(ノ) 宣(ノタマハ) 久(ク) 人(ヒト) 波(ハ)

則(スナハチ)天(アメガ) 下(シタ) 乃(ノ) 神(ミタマ) 物(モノ) 奈(ナ) 利(リ) 須(スベカラク)掌(シヅメ)

靜(シヅマルコトヲ)謐(ツカサドルトコロハ) 心(ハ) 波(スナハチ) 神(カミト) 明(カミト) 乃(ノ) 本(モトノ) 主(アルジ)

他(タ) 利(リ) 莫(ワガ) 令(タマシイヲ) 傷(イタマシハルコト) 心(ジヤウ) 神(ナカレ) 是(コノ) 故(ユエ) 仁(ニ)

目(メ) 仁(ニ) 諸(モロ〳〵) 乃(ノ) 諸(モロ〳〵) 仁(ニ) 諸(モロ〳〵) 仁(ニ) 諸(モロ〳〵) 乃(ノ)

仁(ニ) 諸(モロ〳〵) 乃(ノ) 不(フ) 淨(ジヤウ) 乎(ヲ) 不(キカ) 聞(ズ) 鼻(ハナ) 仁(ニ) 諸(モロ〳〵) 乃(ノ)

乃(ノ) 諸(モロ〳〵) 仁(ニ) 目(メ) 他(タ) 靜(シヅマルコトヲ) 則(スナハチ) 天(アマ)

不(フ) 乃(ノ) 諸(モロ〳〵) 仁(ニ) 利(リ) 謐(ツカサドルトコロハ) 天(アメガ) 照(テラシマス)

淨(ジヤウ) 不(フ) 乃(ノ) 諸(モロ〳〵) 莫(ワガ) 心(ハ) 下(シタ) 皇(スメノ)

乎(ヲ) 淨(ジヤウ) 不(フ) 乃(ノ) 令(タマシイヲ) 波(スナハチ) 乃(ノ) 太(オホン)

不(キカ) 乎(ヲ) 淨(ジヤウ) 不(フ) 傷(イタマシハルコト) 則(スナハチ) 神(カミト) 神(カミ)

聞(ズ) 聞(キイ) 乎(ヲ) 淨(ジヤウ) 心(ジヤウ) 神(カミト) 物(モノ) 乃(ノ)

鼻(ハナ) 天(テ) 不(ニ) 乎(ヲ) 神(ナカレ) 明(カミト) 奈(ナ) 宣(ノタマハ)

仁(ニ) 心(コヽロ) 見(ズ) 見(ニ) 是(コノ) 乃(ノ) 利(リ) 久(ク)

諸(モロ〳〵) 仁(ニ) 耳(ニ) 弖(テ) 故(ユエ) 本(モトノ) 須(スベカラク)掌(シヅメ) 人(ヒト)

乃(ノ) 諸(モロ〳〵) 仁(ニ) 心(コヽロ) 仁(ニ) 主(アルジ) 掌(シヅメ) 波(ハ)

仁ニ 仁ニ 意コヽロ 弖テ 不イハ 乎ヲ 淨ジヤウ 不フ
清キヨク 諸モロ〳〵 仁ニ 心コヽロ 言ズ 言イヒ 乎ヲ 淨ジヤウ
潔イサギ 乃ノ 諸モロ〳〵 仁ニ 身ミ 弖テ 不カヾ 乎ヲ
與ヨ 不フ 乃ノ 諸モロ〳〵 仁ニ 心コヽロ 嚊ズ 嚊カイ
幾キ 淨ジヤウ 不フ 乃ノ 諸モロ〳〵 仁ニ 口クチ 弖デ
偈コト 乎ヲ 淨ジヤウ 不フ 乃ノ 諸モロ〳〵 仁ニ 心コヽロ
阿ア 不オモハ 乎ヲ 淨ジヤウ 不フ 乃ノ 諸モロ〳〵 仁ニ
利リ 想ズ 思オモヒ 乎ヲ 淨ジヤウ 不フ 乃ノ 諸モロ〳〵
此コノ 弖テ 不フレ 乎ヲ 淨ジヤウ 不フ 乃ノ
時トキ 心コヽロ 觸ズ 觸フレ 乎ヲ 淨ジヤウ 不フ

Ama-terasi-masu sume-no o-on-kami-no no-tamawaku fito-wa sunawatsi ame-ga sita-no mi-tama-mono nari sube-karaku sidzume-sidzumaru koto-wo tsukasa-doru tokoro-wa sunawatsi kami-to kami-to-no moto-no aruzi tari waga tamasi-i-wo itamasimuru koto nakare kono ju-e-ni me-ni moro-moro-no fu-ziò-wo mite kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo mizu mimi-ni moro-moro-no fu-ziò-wo ki-i-te kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo kikazu fana-ni moro-moro-no fu-ziò-wo kai-de kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo kagazu kutsi-ni moro-moro-no fu-ziò-wo i-i-te kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo iwazu mi-ni moro-moro-no fu-ziò-wo furete kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo furezu kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo omoi-te kokoro-ni moro-moro-no fu-ziò-wo omowazu kono toki-ni kijoku isagijoki koto ari.

‚Die den Himmel erleuchtende kaiserliche erhabene Göttin sagt: Der Mensch ist das erhabene geistige Wesen des Landes unter dem Himmel. Was man zu thun hat, ist: Indem man über Beruhigen und Beruhigtsein die Aufsicht führt, ist der Geist zu dem Geiste der eigene Vorsteher. Man bringe über

die eigene Seele kein Leid. Desswegen sieht man mit dem Auge sämmtliche Unreinheiten und sieht mit dem Herzen sämmtliche Unreinheiten nicht. Man hört mit den Ohren sämmtliche Unreinheiten und hört mit dem Herzen sämmtliche Unreinheiten nicht. Man riecht mit der Nase sämmtliche Unreinheiten und riecht mit dem Herzen sämmtliche Unreinheiten nicht. Man spricht mit dem Munde sämmtliche Unreinheiten und spricht mit dem Herzen sämmtliche Unreinheiten nicht. Man stösst mit dem Leibe an sämmtliche Unreinheiten und stösst mit dem Herzen an sämmtliche Unreinheiten nicht. Man denkt mit dem Gemüthe an sämmtliche Unreinheiten und denkt mit dem Herzen an sämmtliche Unreinheiten nicht. Um diese Zeit hat man Reinheit, vollkommene Reinheit'.

Es ist anzunehmen, dass von der Sonnengöttin nur die Worte: ‚Der Mensch ist das erhabene geistige Wesen des Landes unter dem Himmel' gesprochen werden.

Kokoro durch 意 ausgedrückt, ist das Gemüth. Durch 心 ausgedrückt, bedeutet es das Herz.

諸乃法波影止像乃如之
清久淨禮波假仁毛穢古
止無之說乎取波不可得
皆花與里曾木實止者生留
我身波則六根清淨奈利
六根清淨奈留我故仁五臟
乃神君安寧奈利五臟乃

神君安寧奈留我故仁天地乃神止同根奈利天地乃靈止同躰奈利万物乃靈止同躰奈留我故仁万物乃神止同根奈留我故仁所爲無願而不成就矣

Moro-moro-no nori-wa kage-to katatsi-no gotosi kijoku kijokere-ba kari-ni-mo kegaruru koto nasi koto-wo tora-ba u-be-karazu mina fana-jori-zo ko-no mi-to-wa naru waga mi-wa sunawatsi rokkon siô-ziô nari rokkon siô-ziô naru-ga ju-e-ni go-zô-no zin-kun an-nei nari go-zô-no zin-kun an-nei naru-ga ju-e-ni ten-tsi-no kami-to dô-kon nari ten-tsi-no kami-to dô-kon naru-ga ju-e-ni ban-motsu-no rei-to dô-tai nari ban-motsu-no rei-to dô-tai naru-ga ju-e-ni nasu tokoro negai-to site siô-ziû-sezaru-wa nasi.

‚Sämmtliche Vorschriften sind gleich dem Schatten und der Gestalt. Ist man auf reine Weise rein, ist auch auf falsche Weise keine Beschmutzung. Nimmt man die Worte, so kann man sie nicht erlangen. Alle verwandeln sich aus den Blüthen in Früchte. Der eigene Leib ist die Reinheit der sechs Wurzeln. Weil er die Reinheit der sechs Wurzeln ist, sind die göttlichen Gebiete der fünf Eingeweide ruhig. Weil die göttlichen Gebiete der fünf Eingeweide ruhig sind, hat man mit den Göttern des Himmels und der Erde die Wurzel gemein. Weil man mit den Göttern des Himmels und der Erde die Wurzel gemein hat, hat man mit den Geistern der zehntausend Dinge das Wesen gemein. Weil man mit den Geistern der zehntausend Dinge das Wesen gemein hat, ist unter den Wünschen, die man hegt, nichts, das nicht erfüllt würde.‘

Das zum ersten Male gesetzte *koto* ist 事 *koto* ‚Sache', das zweite ist 說 *koto*, Rede oder Wort. Der Sinn ist übrigens dunkel und wird in keinem Werke eine Erklärung gefunden.

寶ホウ 靈レイ 上ジヤウ 无ム *Mu-zio-rei-fô.*

‚Allerhöchster geistiger Schatz.'

持ヂ 加カ 道タウ 神シン *Sin-tò-ka-dzi.*

‚Hilfsleistung durch das Sintoo.'

Wortschatz und Sprachformen der Wiener Notker-Handschrift.

III.

Von

Richard Heinzel.

Sprachformen.

B. Orthographie.

Consonanten.

B im Anlaut sehr häufig *p*, oft ohne Rücksicht auf den vorhergehenden Auslaut, besonders aber im Beginne der Sätze: 1, 3 *iouh pletir*, 1, 5 *si peidi*, 1, 6 *uuerdent, pidiu*, 2, 2 *hanctiz*: *pediu*, 2, 3 *sih* : *prechen*, 2, 4 *sine pemeindi*, 2, 6 *Ih pin, mac, pediu*, 2, 7 *scol* : *pediu*, 3, 4 *got, pist. pediu*, 4, 5. *pelget*, 4, 6. *Pringet*, 4, 7 *dinemo pildi*, 5, 5 *lieht piginget*, 5, 7 *menniscon pisuichen*, 5, 8 *trohtin* : *pediu*, 5, 11 *grab petan*, 5, 12 *christenheit pitet*, 6, 3 *unmahtig pin*, 6, 11. *pecheren*, 7, 5 *chuit* : *pismize*, 7, 9 *unscultic pin*, 7, 12 *rehenne* : *pilget*, 7, 14 *die poton*, 7, 15 *unreht peren*, 8, 6 *ih pechenne*, 9, 5 *habeta, pediu*, 9, 11 *der pechennet*, 31, 7 *sih pitet, mih pephangen*, 32, 2 *lib pezeichinot, gepot*, 36, 22 *ubeles pitent, die pesizcent*, 43, 16 *antlazis pedahta*, 103, 3 *aue pizeichenlichun, predigare pringest, unsih praht*, 103, 4 *machost poton, uuesen poton, uuesen prinnentez*, 103, 5 *zegent, pediu*. In den ersten acht Psalmen 34 *p* : 43 *b*. — Aber nie, wie es scheint, *p* im Auslaut: 1, 3 *loub*, 4, 6 *lib*, 5, 11 *grab* zweimal, 7, 4 *lieb*, 7, 5 *lib*, 7, 16 *gruob*, 8, 4 *lob* zweimal, 9, 15 *lob*, — sogar *abcrundi* 103, 7.

Bj, fj gewöhnlich als *pp*: 1, 4 *stuppe*, 2, 4 *uppigheit*, 5, 10 *uppic*, 49, 10 *chrippe*, — aber 126, 2 *ubipe* (*ipe* radirt). vgl. *ubper* in den Reichenauer Glossen Rb. Gff. 1, 88.

P. Dafür *b* in 4, 1 *binon*, 43, 24 *gebinot*, 106, 39 *bino*, — aber 142, 12 *pinont*.

Ph. Neben *ph*, *pf* — *fp* De ps. g. 5 *staffp* — auch *f*: 7, 11 *helfa*, 18, 3 *irrofezet*, 37, 17 *slifen*, 43, 3 *flanzotost*,

Moy. 17 *flanzost* (Hs. *falnzost*), — *ff*: 143, 6 *ceuuirffist*, — *u*: 7, 11 *hiluet*.

F. Für *f* und *u* — 27, 1 *souuenten* — auch *ph*: 21, 13 *pharra*, 31, 7 *pephangen*, 40, 9 *slaphet*, 43, 23 *slaphest*, 101, 10 *ophen*. Die Verdoppelung wird auch durch *uf* und *fu* ausgedrückt: 36, 6 *irofuenet*, 103, 16 *irofuenunga*, — öfters unterbleibt sie: 17, 26 *trifet*, 103, 30 *gescafen*, 103, 32 *trofene*, 143, 4 *giscafen*, 146, 6 *ofenot*, 148, 5 *giscafen*. — Ausfall in *fincic* 110 vor 1, neben *fimf* 111, 6.

Uu. *U* kann *w* und *wu*, *uw* ausdrücken: 13, 3 *iuih*, 24, 10 *niuiz*, 106, 10 *scatue*, 118, 141 *niuen*, 121, 5 *hiuisca*, 131, 1 *iueren*, 143, 8 *cesua*, 143, 15 *cesiun*, 148, 6 *intueret*, 149, 1 *niuen*. Von den Fällen *kw*, *tw*, *zw*, *sw* ist hier abgesehen. — Ausfall: 25, 35 *gehiton*, 102, 19 *gareta*.

Für *uua-* steht *u* in *unanda*, so dass *unda* et und quia bedeuten kann. 17, 22 ist W. von SG. ganz unabhängig. Quia custodiui uias domini nec impie gessi a deo meo wird hier von W. übersetzt durch: *unda ih die gotes uuega pihuota unde uuidir minemo gote neuuorhta*, — im SG.: *uuanda ih Gótes uuega behûota. unde ih úbelo ne téta fóne imo zíhendo*. Ebenso steht *unde* W. dem *uuanda* SG. gegenüber 9, 25. 13, 6. 17, 19. 24? 22, 4. — *Unda* für et 17, 26. — Dass 9, 6. 7 das *unde* des SG. in W. durch *uuanda* vertreten scheint, kann auch durch die Gewöhnung des Schreibers *uuanda* als *unda* auszusprechen oder zu schreiben erklärt werden. Vgl. Lachmann zu Iwein 155.

G. Im Anlaute *k*, *c* viel seltener als *p* für *b*. Häufig ohne Rücksicht auf vorhergehenden Auslaut: 1, 1 *hella ket*, 1, 3 *der kedihet*, *uuazere kesezzet*, *heiligen keistis*, 2, 2 *euuarton kesamenoton*, 2, 4 *pemeindi kedahton*, 2, 5 *heizmuoti ketruobet*, 2, 6 *chunige kesezzet*, 2, 7 *hiuto kebar*, 2, 9 *nioman keneman*, 2, 11 *chuniga kenamot*, 2, 12 *manniglih ken*, 3, 7 *miner* : *kehalt*, 3, 9 *got*, *kibest*, 4, 1 *du kebreitost*, 4, 5 *den kelih*, 4, 6 *reht kesagen*, 4, 7 *frouuide kegeben*, 6, 11 *got kehore*, 7, 7 *dinemo kebote*, 9, 8 *zinnin cramdon*, 9, 37 *lennes cramdota*, 22, 4 *in kebescerot*, 33, 6. *ket*, 48, 12 *iro creberen*, 101, 14 *uuirt kehuctlih*, 102, 5 *iro kiskihet*, *gnotes kenietot*, *keniuuuot*, *so kiskihet*, 103, 1 *tih keouget*, 103, 3 *isi kebreitet*, *daz keuuichene*, *hohest kefliegent*, 103, 7 *aberundi*,

103, 8 *nieht keneiget*, 104, 1 *lobot cot, ist kesprochen*, 104, 17 *Comen, scalh cabin*, 128, 6 *daz cras*, F. A. 1 *die kenenneda, trigeskeidene kenemmida, sint kenemmida, sina kenennida*, F. A. 7 *anakene*, F. A. 19 *heiligo keist*. In den ersten acht Psalmen 23 *k* : 150 *g*. — Im Auslaut hält sich *g* und *c* die Wage. In den ersten acht Psalmen 24 *c* : 20 *g*. Die Schreibung *c*, mitunter auch *cg*, 29, 1 *frosancg*, oder *hc*: 24, 2 *mahc*.

Auch im Inlaut nach *n* und vor *t* hie und da *c*, *k*: 2, 6 *gedinke*, 15, 4 *frisginken*, 20, 5 *lenki*, — 5, 11 *suictun*. 7, 2 *gedincta*, 108, 6 *iruucter* (*erwurgter*), 114, 4 *behuocte* (*behugete*).

Gj erscheint als *kk*, *ck*, — *cg*: 12, 2 *lecgo*. 25, 9 *mansleegon*. — als *k*: 128, 3 *ruke*, 139, 12 *luker*, 149, 6 *zuiekiu*, — als *g*: 5, 7 *lugi*, 5, 8 *manslegen*, 37, 13 *lugiu*, 138, 20 *manslegen*. — Ausfall: 8, 9 *prediare*, 41, 8, — 106 vor 1 *manifalte*.

K. Im Anlaut immer *ch*, auch sonst in der Regel, aber 9, 18 *stric*, 17, 35 *uuerc*, neben *uuerch* 17, 33, *hantuuerche* 9, 18 — auch *hc*: 1, 6 *uuerhc*, 102, 18, — vgl. *fp*, *hch*: 127, 6 *uuerhche*, 138, 19 *uuerhchen*, — und *h*: 2, 2 *uuerh* 8, 3. — Im Inlaut einmal *qu*: Moy. 4 *aquusta*. — *Kj* (*kk*) ist vertreten durch *cch*: 7, 3 *irzucche*, 9, 17 *stricche*, aber 9, 18 *stric*, — 9, 21 *ecchert* 138, 16, — 9, 33 *zucchenne, zucchen*, 9, 17. 34 *stricche*, 16, 11 *stecchenne*, 40, 10 *irchnicche*, 118, 25 *chuicche*, 139, 6 *stricche*, — *hch*: 105, 2 *uurhchet*, — aber auch durch *ch*: 9, 16 *stechent*, 9, 20 *gedruchet*, 10, 2 *lochent*, 45, 5 *choche*, 50, 9 *geduuchetemo*, 113, 8 *irchuichen*, 118, 149 *irchuche*, 121, 3 *chochin*, 131, 17 *irchuiche*, — und *k*: 35, 12 *uueke*.

Q. Der regelmässige Vertreter ist *chu*, selten *qu*; das *u* fällt vor dunklen Vocalen öfter als vor hellen aus: 36, 28 *gecholet*, 43, 22 *chote* (*quâde*), 109, 3 *chortir*, — neben 28, 1 *quartire*, — 118, 81 *uercholen*, — öfters *chit*, so 103, 16. 137, 7 statt des gewöhnlichen *chuit*.

Ch. Inlautend zwischen Vocalen. Gewöhnlich so, aber 14, 3 *sprihchet*, 17, 16 *inlohchen*, s. *k*, — 4, 5 *rehet*, 5, 8 *uuelihez*, 7, 12 *rehenne*, 107, 5 *mihel*. — Im Auslaut herrscht *h*: aber z. B. 101, 14 *kehuctlich*.

H. Vor *t* auch *c* geschrieben: 29, 5 *gehucti* 29, 8. 9. — 35, 9 *gnucte*, 101, 14 *kehuctlich*, 110, 4 *kehuct*, 111, 7 *gehucte*.

118, 157 *gihucten*, neben 35, 9 *gnuht*, 121, 6 *ginuht*. — *Ch*: 29, 13 *smachi*, 101, 1 *durch*, — 103, 3 *durhc*. — Ausfall, Abfall: 17, 3 *imphari*, 31, 10 *gesken*, 39, 16 *hunde* (*huohende*), 50, 1. 2 *herechnetes*, 104, 4 *gesenne*, — 2, 4 *huolih*, 5, 8 *durnohtigi*, 8, 4 *durnohtigen*, Deu. 3 *durnohte*, 38, 6 *sino*, 50, 78, — neben *sihno* (*sih noh*) 32, 18. 39, 8, *sihnu* 118, 39, — 138, 16 *undurnohtigen*. — Unorganisches *h*: 139, 9 *niehte*, *nieht*?

J. In *friiundo* 48, 15 ist der ableitende Consonant noch erhalten, wozu Graff 3, 784 keine Parallele bietet; vgl. *biiht* 103, 34. 104, 1, — 106, 15 *piiht*.

D. Es ist im Anlaut Regel, so im Anfang des Satzes 3, 9 *du* 4, 7. 53. Sehr selten hier *t*: 31, 7 *Tu*; s. MSDm². 295. — Aber bei tonloser Consonanz des vorhergehenden Auslautes wird es sehr oft zu *t*: 2, 9 *ferbrichest tu*, 3, 4 *getuost tu*, 5, 4 *gehorest tu*, 6, 2 *inchunnist tu*, 7, 10 *gerihtest tu*, 8, 7 *daz tu*, 9, 7 *zestorest tu*, 102, 5 *ouh temo*, *sihet tisiu*, 103, 1 *habest tih*, 103, 2 *legetost tih*, *ist tin* zweimal, 103, 3 *sendest tin*, *uberstephest tu*, 103, 4 *tuost tu*, *getuost tu*, 103, 5 *habest tu*, 103, 6 *umbeuahet tia*, *ouh tia*, *stet tie*, 103, 7 *daz tie*, 103, 9 *saztost tu*, 106 vor 1 *saget tiser*. Aber *d* überwiegt auch hier: 2, 6 *ist diu*, 2, 7 *ih dih*, 3, 8 *chuit du*, 3, 9 *scinet daz*, 5, 4 *gehorest du* u. s. w., 9, 1 *ist der*, 103, 1 *gemichellichot*, *du*, 103, 2 *christenheit diu*, — *uuat*, *daz*, — *ist daz*, *lieht dero*, 103, 3 *sezzest du*, *gepot dero*, *durhc daz*, *sezzest dir*, *durch dia*, *pringest du*, *ilest dia*, *sint die*, *sint diu*, *Paulus daz*, *daz diu*, *bezeichenet dia*, *uuerchis*, *diu*, — *habet diu*, 103, 5 *nah den*, 103, 6 *christenheit diu*, 103, 7 *uuirt*, *daz*, — *tuot dia*, 103, 8 *stat dinero*, *uuerlt dero*. In den ersten acht Psalmen sechs Fälle mit *t* nur nach tonlosem Auslaut gegenüber weit überwiegendem *d*. — Selten *t* im Inlaut: 29, 8 *unta*, 34, 22 *chote*, 105, 12 *choten*, 110, 7 *unte*, die Perfectformen auf *u*, *o* von *uuerden*; s. Holtzmann, Grammatik 292. Ueber *etteuuaz* 8, 8. 106, 40, *etteuuenne* 2, 12 s. J. Schmidt, KZs. 22, 318. — Im Auslaut meist *t*: 1, 1 *stuont* dreimal, 3, 6 *irstuont*, *uuart*, 3, 7 *stant*, 3, 8 *chunt*, *friunt*, 7, 4 *leit*, 7, 6 *uuirt* zweimal, 7, 17 *leit*, 9, 1 *sint*; — dagegen *d*: 3, 8 *uuard*, 7, 11 *sid*, 9, 6 *sid*, 9, 22 *sid*. In den ersten acht Psalmen 12 *t*: 2 *d*.

Ausfall: 3, 8 *zene* neben 34, 16 *zauden*, 123, 6, — Deu. 24 *zeude*.

Dj ist in *folchete* 9, 24 durch *t*, — in *toden* (necare) 36, 32 durch *d* vertreten.

T. Selten dafür die Schreibung *d* im Anlaut, Auslaut oder nach Vocalen: 24, 10 *urchundom*, 43, 9 *den dag*, 102, 6. 109, 5 *Drohtin*, Moy. 8 *indan*, — 13, 5 *lind* 43, 13. 117, 22. 113, 15 *sid ir*, 19, 7 *toden* 118, 122. — *Throhtin* 27, 9. 166, 8. — Vgl. MSDm². 577, Scherer zGDS. 89. — Nach *n* überwiegt *d*. Doch ist die gute Bewahrung des *t* bemerkenswerth. 35 *d* ohne *unde* : 20 *t*. 1, 1 *hengento*, 1, 3 *rinnenten*, 2, 3 *gebente*, 2, 4 *ahtenti*, 3, 7 *umbestandentis*, 3, 8 *urstenti*, 4, 10 *unterlaz*, 5, 5 *uuellento*, 5, 7 *ente*, 5, 8 *gesentet*, 6, 8 *unter*, 7, 7 *ahtenten*, 7, 8 *lebente*, 7, 10 *ente*, *scrodolonter*, 7, 14 *brinnenter*, *gerenten*, 7, 18 *gebenter*, 8, 1 *ente* 9, 1, — 9, 4 *irruendento*, 17, 43 *uuinte* (uento). — Auffallend ist 24, 8 *grehdir*. — *Tt* in *chambritteli* 31, 9 neben *britil*, — *trettont* 103, 27, *breitte* 107, 6, *lutte* De ps. g. 3. Vgl. *ettenuaz*, *ettennenne* bei *d*. — Unorganisches *t* in *frabaltlichunt* 9, 2, *uuolchent* 35, 6, *ce uuinsterent* 143, 8, s. *N*. — Ab. 2 *citist*.

Abfall: 103, 14 *nich den*, 137, 4 *uuerlchunige*, und s. *Ntb* u. s. w.

Z wird auch durch *c* gegeben und nicht bloss vor *e*, *i*: 1, 3 *citigiz*, 4, 5 *hercen*, 4, 8 *cite*, 21, 19 *gancen*, 48, 13 *sturcta*, 117, 16 *ceseuua*, 118, 2 *hercen*, 118, 142 *secin*, 146, 5 *uncalahafter*, 146, 9 *suarc*, Deu. 24 *canigon*, — ferner durch *zc*: 36, 22 *pesizcent*, 147, 14 *sezcist*. — Als Spirans neben *z*, *zz* auch *sz*, *sc*, *zc*: 41, 10 *irgeszen*, 22, 4 *kebescerot*, 118, 29 *pezcist*, — und *s*: 45, 2 *uuas*, 118, 48 *himelisgis* 118, 127 *irdisgis*, Deu. 10 *unmesuuitemo*. Vgl. *rosis* 146, 10.

M verdoppelt 26, 23 in *skirmmet*, Ez. 15 in *ammire*, *ammiris*.

N. Verdoppelung: 28 vor 1 *foltannen*, 30, 8 *mannig*, 104, 27 *zeichenne*, 105, 47 *christennen*, 108, 9 *nienner*, 111, 2 *uuesennunsside*, 118, 140 *inne* (*inn*). F. A. 18 *einnemo*. — Unorganisches *n*: 17, 40 *tungendi* 20, 14, — 45, 8 *tungendo* 47, 2, — 111, 2 *uuesennunsside*, — 118, 53 *sundingen*, 119, 2 *tungenden*, Ann. 4 *tungende*. — *N* fehlt: 17, 13 *zekiegen*, 36, 24 *gechistet*, 113, 1[1] *giegen*, — 118, 119 *uberuuagara* für *uberuangara*, — 123, 6 *gifiegen*, nach *i* Zeilenschluss, — 136, 2 *hiegen*, — dann 110, 7 *chode*, *uuochero* für *choden*, *uuocheron*, 118, 78 *dine* für

dinen; vgl. 131, 18 *mine giuuihten* für *minemo giuuihten*. Auf diese Formen ist freilich nicht viel zu geben, nur *hiegen, giegen, fiegen* mögen mehr als Schreibfehler sein. — 25, 2 *des heilige geistis*, vgl. *heilic meinda* Gff. 2, 793, MSDm². 611 und Lexer, Mhd. WB. unter *heilec*. Englisch *hâligâstes* Zs. 15, 264.

L verdoppelt in *ubelli* 108, 3.

R fällt leicht aus: 2, 7 *feuarnez*, 2, 9 *iseninero*, 4, 5 *spechent*, 9, 23 *fesihest*, 12, 1 *fegizist*, 13, 1 *feuuartet*, 13, 5 *fluren*, 21, 26 *fuhtent*, 26, 5 *skimda*, 38, 8 *uberscichari*, 41, 8 *ubefaren*, 45, 3 *feuuorfen*, *uuedent*, 48, 15 *feget*, 103, 3 *unfenomen, ode*, 104, 16 *heza*, 107, 11 *zebrah*, aber 107, 13 *zergauclih*, — 108, 6 *iruueter*, 111, 9 *dusten*, 112, 8 *fusten*, 110 vor 1 *uuelti*, 118, 119 *oda*, 118, 130 *finunst*, 149, 2 *ueltsaildon*, 149, 6 *pidibent*? S. Scherer zGDS. 98. — Im Auslaut einsilbiger Partikeln ist *r* in der Regel abgefallen, aber 105, 33 *er* (prius), vor dem Pronomen *er*. — Verdoppelung: 101, 4 *kezurreuuaret*.

Phl. Moy. 18 *philanzist*.

Gr. 31, 8 *geruoze*, 34, 20 *geruozten*, 119, 6 *giruozta*, 136, 4 *giruozenne*.

Kn. 36, 24 *gechistet*.

Tt. 118, 45 *gebeta*.

Tl. 44, 11 *unnallicha*, aber 3, 4 *guotlichi*, 5, 6 *guotlicha*, 5, 14 *guotlichont* 9, 25.

Zw. 12, 6 *zeuuelften*.

Zt. 104, 21 *sazza* in *sazta* corrigirt.

Ss. 104, 15 *uuisagen*, 146, 10 *rosis*.

Sc. Neben *sc*, *sk* auch *sch*: 9, 16 *horscho*, 13, 5 *irdische*, — *sck*: 18, 9 *mennischen*, — *sg*: 2, 1 *zerlesgenne*, 2, 10 *fleisges*, 15, 4 *frisginken*, 19, 1 *uunsgendo*, 118, 127 *irdisgis*, F. A. 23 *drisgheit*, — *s*: 16, 6 *mennisheit*, 34, 17 *sarphen*, 36, 36 *fleislichen*, 108, 22 *sarphistun*, 118, 80 *girisheit*, F. A. 23 *drisheite*, F. A. 32 *ungenisten*, Den. 24 *serfa*.

Sts. 15, 9 *lussami* 15, 11. 138, 11, — 26, 4 *lussami*. Aber 36, 4 *lustisamo*.

Mn. 108, 7 *nerdampnot*, aber 108, 15 *nerdamnot*. — F. A. 1 *kenemmida*, — F. A. 1 *kenenneda*.

Nn. 31, 9 *chinde*, s. Wessobrunner Glauben und Beichte II, MSDm². zu 13 *manchunde*, vgl. die dänische und schwedische Orthographie, — 29, 10 *irstenes*, 36, 34 *sanes*, 103, 3 *mina* 118, 167, — 118, 37 *dane*, 138, 12 *dene*, 139, 10 *findene*, F. A. 7 *anakene*. S. *ll* für *ld*.

Ntb. 17, 8 *inprinnet*, 17, 9 *inpran*, 101, 21 *inbiudit*.

Ntf. 3, 4 *imfahare*, *imfienge*, 20, 8 *uninfuoret*, 21, 28 *imfaren*, Ma. 54 *imfieng*, — 3, 6 *imphieng*, 6, 3 *imphallen*, 6, 10 *imphangen* 7, 15, — 16, 1 *imphah*, 106, 8 *inphunden*, 114, 5 *imphahit*, 118, 114 *inphahare*.

Ntk. 6, 2 *inchunnist*.

Ntt. 7, 16 *inteta*, Moy. 8 *intaniu*.

Nts. 23, 7 *insagungi*, Moy. 7 *insaztost*.

Nl. 9, 21 *unfertragentlih*, 15, 9 *dolentlih*, 44, 8 *ungebrouchentlichiu*, 105, 7 *zegentlichen* 108, 6. S. Graff 2, 1142.

Ld. 25, 4 *alle?* 35, 7 *geuille*, — s. *nd* für *nn* und vgl. schwedisch und dänisch *ll* für *ld*.

Lh. 30, 6 *heilihe*.

Rn. Za. 69 *horen* (cornu).

Rr. 3, 2 *here*, 23, 7 *lantheren*, 34, 25 *unsere* 102, 12 *uero* 103, 3.

Rl. 108, 9 *charal*.

Die Orthographie von *b* lässt vermuthen, dass die im An-, In- und Auslaut identische Aussprache, welche durch das allen Wortstellen gemeinschaftliche Zeichen *p* für das älteste Bairisch documentirt ist — s. Steinmeyer, Zacher's Zs. 4, 88 f. und Weinhold, Alemannische Gramm. §. 122 — sich bis ins 11. Jh. bewahrt hatte. Man vertauschte nur allmälig den Buchstaben *p* mit dem modernen, wohl fränkischen *b*. Auslautendes und inlautendes *p* scheint gar nicht mehr vorzukommen. Der Anlaut hat *p* besser bewahrt. S. Weinhold, Bairische Gramm. §. 121. Wie die vollständige Sammlung aus den ersten acht Psalmen und 103, 1—8 lehrt, hat *p* bei den Schreibern dieser Abschnitte nichts mit vorhergehendem Auslaut zu thun.

Auch *k* ist von *g* schon sehr zurückgedrängt. Die beiden Zeichen aber werden nicht gleichwerthig gebraucht: weit mehr *k* des An- und Inlautes als auslautend nach Ausweis der ersten

acht Psalmen. Zwar nicht hier, aber sonst z. B. in Psalm 103, 1—8 *k* für *g* im Anlaut nur nach tonlosem Auslaut, aber nicht immer. Der Wechsel von inlautendem *g* und auslautendem *k* ist in Baiern alt, Weinhold, Bair. Gramm. §. 173, ja wenn Weinhold's Angaben hier und Alem. Gramm. §. 207 genau sind, älter als im Alemannischen. Ueber das Notker'sche Anlautgesetz von *g* im Bairischen s. Weinhold, Bair. Gramm. §. 172.

Aehnlich, nur entschiedener, das Verhältniss von *d* zu *t* bei *d*. Auslautend *d* in den ersten acht Psalmen sehr wenig, anlautend *t* hier und z. B. Psalm 103, 1—8 nur nach tonloser Consonanz, aber auch hier nicht consequent.

Metathesen. 2, 1 *sclota*, 15, 2 *bedraft*, 16, 14 *zefruoren* (*zefuoren*), 17, 31 *skrim*, 29, 8 *strarctost* (*starctost*), 29, 9 *chrarft* (*chraft*), 30, 15 *throtin* (*trohtin*) 30, 20. 125, 3, — 44, 8 *uuiehta* (*uuiheta*), 45, 6 *strummen* (*sturmen*), 128, 1 *chaliget* (*chlagit*), 131, 3 *salf*, 134, 4 *philht* (*phliht*), 139, 11 *chuolente* (*chluoente*?), 140, 8 *stracton*, 150, 6 *sklelenten* (*skellenten*), Ez. 15, *sclol*, das erste *l* unterpunctirt, Moy. 17 *falnzost* neben *pflanzost* Ma. 48 *giuuerldlicheta* (*giuuerdlicheta*).

Vocale.

A. Ueber *u* für *uua* s. *w*.

E. *ei*: 103, 27 *eingilo*, *eingilon*, — *ę*: F. A. 32 *geburtę*, *uuistę*, *kenemmidę*.

O. *ou*: De ps. g. 7 *prutigoume*. — Abfall: 9, 22 *eleitari* neben *eoskephel*.

U. *uo*: 114, 4 *behuocte*.

Ė. *ę*: F. A. 7 *ęuuig*, 8 *ęuuiger*, — *ie*: 103, 17 *ciederpouma*, 103, 18 *ziederboume*.

Ȯ. *uo*: 137, 3 *gihuore*, Ab. 19 *huohmuot*.

Ů. *uo*: 28, 6 *truot*, 44, 1 *gemuozten*.

Ei. *ai*: 32, 2 *zehensaitegemo*, *saiten*, 149, 3 *saiten*, — aber 49 vor 1 *seiten*, — 41, 5 *irraihta* nach *rahta*, 101, 9 *maister*, — *e*: 9, 29 *euuigheti*, 29, 10 *uuarhet*, 33, 4 *eni*, 101, 10 *ledeten*, 105, 18 *zuen* (sonst *zuein* s. 32, 2) 118, 34, — 143, 10 *skedit*, 118, 161 *heliga*, F. A. 6 *heligo* F. A. 10, — 103, 6, *heli* F. A. 34.

Iu. *eu*: 39, 5 *lukken*, 4, 5 *zeu* (*ze iu*), — *ui*: 9, 12 *gesuine*, 23, 6 *anasuine*, 42, 5 *analuites*, 43, 24 *anasuina*, 101, 26 *genuiuuet*, Deu. 20 *anasuine*, — *u*: 17, 29 *irluhtest*, 21, 25 *anasuni*, 26, 1 *intluhtit*, 44, 8 *ungesunlih*, 46, 6 *ludinunge*, 104, 4 *intluhtet*, 118, 135 *anasune*, De ps. g. 1 *unerhlute*, 134, 14 *inthluchten*, 141, 13 *getruir*, Ab. 4 *intluhtet*, Deu. 5 *gitrue*.

Die Aussprache ü ist vielleicht angedeutet durch *gezinges* für *scéfnuîges* 47, 8 und *uone diu* für *fone diên* 118, 1.

Io. *ie* ist Regel. Mehr als Orthographie ist *iu* in 15, 4 *tiufeles*, 104, 31 *huntflingen*, 118, 32 *linf*, 143, 5 *riuchent*, De ps. g. 2 *tiufe* (Adv.), 147, 16 *cestiubent*, Mox. 8 *liufen*, — und *eu* in 106, 31 *deumontin* 109, 6 *deumuote*. — Daneben *i*: 101, 23 *dinon*, 101, 24 *gehizen*.

Ou. *au*: 101, 17 *auh*, *uo*: 38, 14 *huobete* 117, 22. — 118, 103 *guomen* 149, 6 (auch mhd.) 118, 120 *giduobit*, 128, 4 *huonnit*, Ab. 9 *gluobigen*, Deu. 42 *huobitis*, *huobit*, — *y*: 17, 39 *gebrycho*? — *o*: 14, 3 *globti*, 30, 12 *gloptin*, 43, 25 *globent*.

Uo. *yo*: 17, 47 *gyote*? s. Kelle, Otfried 2, 461, vgl. zu *ou*, — *ou*: 17, 15 *getroupta*, 18, 3 *toum*, 19, 7 *unissagtoum*, 19, 9 *groube*, 28, 5 *gidiemoutet*, 30, 10 *troube*, 30, 11 *troubes*, *broudere*, 45, 3 *getroubet*, 46, 3 *houhe*, 101, 11 *ubermoute*, 102, 17 *gnouge*, 106, 31 *deumoutin*, 106, 40 *rouhta*, 117, 27 *oubhaften*, 118, 4 *oube*, 118, 23 *geoubet*, 118, 25 *geoubet*, *geoubunga*, 118, 121 *gescouf*, 129, 4 *roufte*, Ab. 16 *gitroubit*. — *ue*: 17, 26 *gefueget*, 49, 18 *stuende*, Umlaut? — Unsicher sind die Formen von *tuon*: 19, 4 *tue er*, 38, 2 *missetue*, 13, 23 *getue*, 44, 5 *tue* (Imper.), 105, 5 *tuest*, 118, 138 *tuen* und 143, 13 *chue* (uaccae). — Daneben 24, 4 *tuoende*, 32, 7 *betuoende*, 117, 27 *tuoen*. — *U*: 39, 16 *hunde* (*huobende*), 103, 3 *sputigoro*, 149, 3 *unmuzic*, — *o*: 24, 10 *urchuntom*, *urchundom*, 36, 13 *hohet*, 42, 3 *unissactoma*, 118, 130 *ginogit*, 118, 165 *framspotigen* 138, 12.

Der Umlaut des *â* wird zweimal durch *ä* ausgedrückt: 43, 8 *ahtären*, 102, 7 *lägen*, — durch *e*: in *heten* 44, 1, *uuera* 104 22; letzteres vielleicht nur Schreibfehler für *uuare* wie *intheizade* für *intheizeda* 104, 11. 105, 33. — Eine Vorstufe des Umlautes wird *ai* sein: 145, 3 *sailda* 149, 2 *uueltsaildon*.

Umlaut von *û* erscheint als *iu* in 17, 38 *liutet*, 25, 2 *liuterost*, 108, 4. 25 *chriuce*, Deu. 10 *griusigemo*, und wohl auch

in *munestiura* 103, 17. *U* an Stelle des lateinischen *e* bietet bei Graff 2, 805 nur Otloh *munusturi*, — *ui*: 108, 21 *cruicigota*, 118, 163 *chuisca*, 138, 3 *uuchuisge*.

Ou wird umgelautet in *eu*, *ei*, *eiu*: 45, 5 *gefreuta*, 104, 43 *freudi*, 105, 5 *freuuuidi* 106, 19, — 118, 161 *dreuten*, — 45, 5 *freiti*, Ann. 1 *gifreint*, Ma. 46 *freiuuita*, — aber 103, 31 *freuuet*, — De ps. g. 4 *frouuuida*, 121, 1 *gifrouit*.

Umlaut von *uo* vielleicht *ue*; s. *uo*.

C. Zur Syntax.

W. hat eine deutliche Vorliebe für die starke Adjectivdeclination, nicht nur gegenüber SG., sondern auch gegenüber der gewöhnlichen ahd. Syntax, so nach dem bestimmten Artikel, im Comparativ, im Vocativ.

1, 3 *citigiz sin uuocher*] *zîtigo* (Adv.) *sînen uuûocher*, — 3, 7 *got miner* | *mîn got*, — *des umbestandentis liutes* | *des úmbestánden liûtes*, — 9, 1 *dei getougeniu*, — 10, 4 *selbe* | *selben*, — 13, 6 *armer* (Praedicat) | *arm*, — 15, 7 *min hinderez teil*] *mîn hindero teil*, — 18, 9 *rehtiu*] *reht*, — 18, 10 *gebeitiu forhta*] *kebêitet forhta*, — 19, 7 *chumftigiz* | *chúmftîg*. — *digenter* | interpellans (*flêhonde*). — 20, 6 *merora ziorda* | *mêrun zîereda*, — 21, 24 *ir got furhtendi* | *ir got fúrhtenten*, — 22, 5 *mit starchere fuore*] *mit stárcherun fûoro*, — 24, 8 *suozer — grehdir* | *suôze — greht*, — 31, 10 *die gedingente* | *diê gedíngenten*, — 32, 15 *sunderingiu geba* | *súnderîg keba*, — 36, 29 *dero sterbentere* | morientium (*dero tôton*), — *dero lebentom* | uiuentium (*dero lébenton*), — 37, 4 *rauua neheiniu*] *râuua nehêin*, — 37, 15 *diemuoter* | humilis (*diûmuôte*), — 43, 9 *euuigiu pigiht* | *êuuig* confessio, — 43, 17 *des ahtentis*] *des âhtaris*, — 44, 8 *gesalbotemo*] uncto (*gesalbotin*), — 44, 13 *des chomentes folches*] *des chómenten fólchis*, — 44, 14 *tiuristi* (Praed.) | *diúresten*, — 46, 5 *uuerdere*] *uuérderen*, — 50, 12 *reinez herza* | *reîne herza*, — *reinez*] *reîne*, — 50, 14 *demo forderistemo geiste*] *démo fórderôsten geîste*, — 50, 19 *liebez opfer*] *liêb opfer*, — 101, 19 *nuzzere*] *núzzeren*, — 103, 3 *suellere* | *snélleren*, — 103, 6 *dero heideno*] paganorum (*hêidenon*), — 103, 18 *uueichere*] *uuêicheron*, — 103, 27 *diu luzeliu*, — *dei micheliu*, — 108, 10 *die harto uerstozene*, — 118, 1 *die ungemeiligote* | *diê úngeflêchote*, — 118, 23

selbe] *selben*. — 118, 43 *merera rafsunga*] *mêrun* increpationem. 118, 59 *rehtere* | *réhteren*, 118, 138 *gepietentir* | *kebíetendo*. — 118, 140 *prinnenter*, — 125, 1 *gitroste*] *getrôstet*, — 129, 7 *follichichiu urlosida* | *fólleghh irlôseda*, — 130, 1 *der gitruoptir geist*, — 136, 8 *nuenigiu tohter* (Nom. Sing.)] *nuêwego tohtir* SG. B.b., — 136, 9 *altere*] *álteren* SG. B.b., — 137, 8 *miniz*] *daz mîn*, — 138, 17 *niheinir*] *nehein*, — 139, 6 *gitaniu*] *getâne*. — 144, 9 *suozzir* | *suôzze*, — 144, 13 *getruir* | *ketriûuue*. — 146, 5 *uncalahafter*] *unzalahafte*. — 147, 12 *du guotlichiu burc*! — Ez. 15 *des uuellentis*, — Ann. 3 *ir iuuih guotlichonte Iuden*] *ir iûh kuôllichonten* iudei, — *inuueriu manigiu hohchosi*] *íúueriu mánigen hôhchôse* SG. B.b., — Ann. 5 *protelosi* | *brôtelos* SG. B.b., — *die irfulti*] *irfálte* ohne Artikel SG. B.b., — *die e sate*] *êr sate* SG. B.b., — Deu. 12 *fremidir* | *frémede* SG. B.b., — Deu. 25 *ira inuuertigiu giuuizzila* | *iro inuuertiga* conscientia. — Deu. 27 *unsir hoher giuualt*] *unser hoho geuualt*. — Deu. 31 *unserir* | *unser*, — O. d. 11 *unsir tagelichiz prot* | *unser tágelicha brôt*, — F. A. 3 *kelichiu guotlichi, ebeneuuigiu magenchraft* | *kelîh kuôllichi, ébenêuuig mágenchraft*. S. zu Heinrich von Melk 1, 15.

Nur selten das umgekehrte Verhältniss: 18, 9 *duh scalhlichun uorhtun*] seruili timore (*mit scálchfórhtun*). — 34, 16 *gestunget* | *kestuncte*, — 113, 15 *genamet* | *genámde*, — 119, 5 *dera anderen* | *dero anderro*. — 134, 2 *uf irrihtet* | *úf irréhte*. — 145, 7 *hungeric*] *húngerge*, — Is. 6 *mahtic*] *máhtiger*, — Ab. 13 *alle ubilen*] *alle úbele* SG. B.b. — Der Dat. Sing. Masc. Adj. schwach 118, 55 *in sinen namen*, gleich darauf *in demo potin namen*, — *n* ist abgefallen in 131, 18 *mine giuuihten*] *mînemo geuuíchten*; s. W. Grimm zu Freidank 165, 16, Hahn zu Otte 10, Haupt zu Engelhart S. 212 f.

W. setzt häufig den Artikel.

1, 1 *ze dero hella*] *ze héllo*, — 1, 5 *die argen*] *arge*, — *die sundigen* | *súndige*, — 2, 2 *in dero gotes martira* | in passione domini (*in gotes martyro*), — *der andere* | *anderer*, — 4, 4 *in demo himile* | *in hímele*. — *diu* aecclesia | aecclesia. — 5, 5 *die unrehten*] *unréhte*, — 6, 6 *fone den sundon*] *fóne sundon*, — 7, 14 *des todes*] mortis (*tôdis*), — 9, 2 *uone demo tode dero sela*] a morte animae (*tode sélo*), — *fone demo tode*

des lichinamen] a morte corporis (*fone tode lichamin*). — 9, 8 *dero uuidersprache*] contradictionis (*uuíderspracho*), — *die diete*] gentes (*tîte*), — 9, 9 *dei getougene des sunis*] occulta filii (*tougena súnes*), — 9, 12 *diu uuarti*] speculatio (*uuarta*), — 9, 16 *in demo tode dero selo*] in morte animae (*tode selo*), — 9, 21 *des* Antechristi | Antechristi, — 17, 50 *in den dieten*] in gentibus (*under dîten*), — 18, 2 *die poten unde uuissagon*] prophetae (*fóreságin*) *unde* apostoli (*pótin*), — 18, 14 *uone dero untotlichi*] *fóne unstirbigemo*, — 18, 15 *diu diemuoti* (Adj.)] humilis, — 21, 5 *uone den leuun*] de lacu leonum (*fone louuuon gruoba*), — 23, 2 *elliu diu uuerlt*] *álliû uuerlt*, — 30, 20 *den dih furhtenten*] *dih fúrhtenten*, — 30, 22 *alle die diete*] *alle dîte*, — 31, 7 *daz antuurti*] responsio (*ántuúrte*), — 39, 9 *in dero gotes e*] in lege domini (*an Gotes êo*), — 41, 11 *in dera* aecclesia | in aecclesia, — 42, 3 *der berg unde daz gezelt* | mons (*perg*) *unde* tabernaculum (*kezelt*), — 42, 5 *der lib* | corpus (*lîchamo*), — *daz gotes pildi*] imago dei (*Gotes pilde*), — 43, 9 *allen den dag* | *allen dag*, — 43, 25 *ze den heidenen*] ad paganos (*ze heîdenen*), — 44, 7 *an daz ente* | *âne ende*, — 47, 11 *ze dero uuinsteron — ze dero zeseuun*] *ze uúnstrun — ze zésuuun*, — 48, 14 *die zitlichen guot* | temporalia bona (*zitelîchun guôt*), — 101, 3 *in dero anderun*] *in ánderro*, — 101, 14 *dero christenheite* | aecclesiae (*christenheite*), — 103, 4 *zuo den fleisclichen* | ad carnales (*ze fleîcinen*), — 104, 20 *dia zungun dero uuissagon*] linguas prophetarum (*zunga uuizzigon*), — 105, 19 *daz chalp*] uitulum (*chalp*), — 106, 11 *uuider dia gegireda* | aduersus concupiscentias (*uuíder iro lústin*), — 106, 33 *dia lera*] doctrinam (*lera*), — 109, 4 *ein opher* | uictimam, — 117, 16 *den diemuótigen*] humilem, — 118, 16 *die ê* | legem, — 118, 36 *der tiufel — den herren Iob* | diabolus sanctum Iob, — 118, 84 *diu* sancta aecclesia | sancta aecclesia, — 118, 160 *den euuigen lib — den ubilen — daz uuiza*] uitam — impium — poenam, — 124, 2 *an dera boteskefte dero potone* | *an déro* apostolorum *bótescefte*, — 131, 6 *in demo spiegile* | in speculo, — 137, 2 *ze demo dinemo hus* | *ze dînemo hûs*, — 138, 1 *demo tode* | *tôde*, 138, 3 *diu abgot* | idolorum culturam, — 138, 13 *dia himilisgen* Ierusalem | Ierusalem caelestem, — 143, 9 *diu gipot* | praecepta, — 148, 16 *daz sanc*] ymnus, — 149, 1 *in dera cristenheit* | in aecclesiis, — Ez. 11 *in demo lante dero lebentun*] *in lébendero lande*, —

Ann. 1 *an den selben gibundenen uuissagen* | *sélbên* praeconibus alligatis B.b.; *selbên diên* praeconibus alligatis SG., — Ann. 5 *die e sate Iuden* | *êr sáte* iudei, — *file chinde habentiu diu iudisge diet* | *filo chindo hábentiú* synagoga, — Moy. 12 *in daz* paradisum | in paradisum, — Moy. 19 *in dera truchene* | *in druccheni* SG. B.b., — Ab. 7 *in dera urteile* | in iudicio, — Ab. 9 *den zuelf chunnin* | *zeuuelif chumberon*, — Ab. 17 *diu iudisge diet* | synagoga, — Deu. 31 *allere dere uuerlte* | *allero uuerlte*, — Deu. 32 *an demo chruce* | in cruce, — *den ezih gimiscten mit dera gallen* | acetum felli mixtum, — *in dera bittira* | in amaritudinem, — F. A. 10 *diu endriu* | *ánderiû*.

Aehnlich: 17, 32 *die gote dero heidinen daz sint abgote* | ohne *daz*, — 104, 22 *uuolta daz er uuare* | *uuolta er uuâre*, — 104, 37 *uuolta daz sie — uuâren* | *uuolta sie — uuârin*.

Für den umgekehrten Fall viel weniger Beispiele: 4, 10 *ze rauua* | *ze déro râuua*, — 9, 15 aecclesiae | *dero* aecclesiae, — 47, 7 *berentere* | *déro bérentun*, — 142, 3 *einer* | *der êino*, — Moy. 19 *mit allen sinen* | *mit allen diên sînen*, — Ab. 14 *irslagenen houbete* | *demo aba irslágenen hôubete?* — *chomenten* | *dien chómenten* SG. B.b., — Ma. 48 *heizent mih saligan* | *heizent mih diê sáligun*, — F. A. 5 *ter* vor *fater* und *sun* übergeschrieben, ebenso vor *sun* in 6. 7.

W. setzt die Copula ein.

30, 22 *got si gelobet* | *got kelóbot*, nach Psalmtext: benedictus dominus, — 32, 12 *der ist salig* | *dér sálig*, — 35, 7 *dine urteili sint michel abgrunde* | *dîne urtêilda michel áberunde* wie im lat. Psalmtext, — 39, 13 *uuelih uunder ist daz* | *uuélih uuúnder*, — 49, 3 *umbe in ist starc uuint* | *umbe ín starch uuint* wie im lat. Psalmtext, — 49, 5 *dei sint gote lieberen uuerh* | *liêberen uuerch Góte*.

W. begünstigt gewisse Praepositionen vor anderen.

3, 3 *in iro gote* | *an íro góte*, — 28, 3 *in in buet* | *an in búuuet*, — 32, 1 *in gote* | *an gote*, — 35, 11 *in dinemo herzen* | *an dînemo herzen*, — 39, 9 *in demo eristen salmun* | *an demo êristen salmen*, — 103, 8 *unz in dia stat* | *unz an diê stat*, — 105, 2 *in uns* | in nobis (*an uns*), — 118, 3 *in sinen uuegen* | *an sînen uuégen*, — Deu. 7 *denche in iegeliche geburte* | *denche*

an iêgelîche gebûrte SG. B.b., — Deu. 42 *râchen sih — in iro fianden*] *rachen sih — an iro* hostibus, — F. A. 32 *in zuein geburten*] *an zuêin* naturis,

22, 3 *leite mih an den stigen*] *leîte mih after diên stîgon*, — 118, 35 *genuoget da ana*] *genuôget dâra zuo*, — 118, 97 *uuelicha minna habeta ih an iro*] *uuiêolicha minna habeta ih ze iro*,

7, 3 *lose mih uore Absolone*] *lôse mih fóne Absolone*, — 9, 26 *fone sinero michelun irbolgini nesuochet die frist imo got zuo*] — *fore* —, — 34, 5 *sie uuerdent also daz stuppe fone demo uuinde*] — *fore* —, — 34, 17 *Princ uuidere fore iro arcuuilligi mina sela*] — *fone* —, — *mina einigan brinc du uuidere fore leuuon*] — *fone* —, — 38, 12 *fore arbeiten*] *fóne arbêiten*,

48, 14 *uuanda si got nelobent mit herzen*] — *fóne* —,

46, 2 *mit guoten uuerchen*] *an guôten uuérchen*,

28, 11 *zuospilunga — uone*] *zû spilunga* — ad (*ze*).

Praepositionen statt der Casus: 21, 19 *ze stuchen*] *stucchen* Gff. 6, 631, — 33, 6 *fernustic ze dero uuarheite*] *fernúmestîg dêro uuarheîte*, — 37, 17 *die ze mir haftent*] *diê mir haftent*, — 48, 8 *ze gote — ze Christo*] *Góte* — Christo, — 102, 11 *spendot got — uber dia*] *spéndot Got — diên*, — 118, 120 *tuo daz ih mit Christo si gicruciget*] — Christo —, — 148, 16 *ci imo nahit*] *ímo nâhet*, — Anm. 1 *an den selben gebundenen uuissagen*] *selbên diên* praeconibus alligatis SG., in B.b. fehlt *diên*.

Dagegen: 2, 3 *nasesnudet iro*] *násesnûdet an siô*, — 5, 11 *irteili sie got*] *rihte got úber siê, rihten uber* nur hier Gff. 2, 420, — 21, 32 *chundent iz imo*] — *ze imo*, — 24, 19 *unrehto*] *pe únreht*, — 118, 133 *des giuuerde mir helfen*] *dara zuô geuuerdo mir helfen*.

W. setzt die zweite Negation ein: 3, 8 *daz si iro nehein lougen negetorston haben*] *daz siê íro neheînen loûgen getórston haben*, — 7, 3 *nioman neist*] *nóist*, — 107, 9 *der got nieht nehat ze fater*] qui non habet deum patrem (*der Got ze fatere ne hebet*, — 117, 17 *ne irstirbo ih niht*] *ne irstirbo ih*, — 118, 63 *neuurte er nicht*, — *so neuurten uuir nicht*] *ne uuurde er* — *so ne uuurdin uuir*, — 118, 120 *uuanda mih diu e nieht girehthaften nimac*] *uuanda mih* lex *ne mag* iustificare, — 118, 161

er ni chot nieht] *er ne chad*, — 118, 165 *si ni minnoten nieht dei geistlichen*] *sie ne minnoton* spiritalia, — 118, 173 *ih — nieht floren niuuerde*] *ih — ferlorn ne uuerde*, — 123, 6 *der unsih — nieht ze uueidi nigab*, — 131, 12 *umbe die niuuirt doh nieht firmeinit der eit*] *umbe dîê ne uuirt doh ze leibo der êid*, — 138, 13 *niminnont nieht*] *ne mínnont*, — Ez. 11 *ih ne scol got nieht gesehen*] *ih ne sol Got kesêhen*, — *ih ne chumo nieht*] *ih ne chúmo*, — Ez. 12 *nieht lange ne stent*] *lango ne stânt*, — F. A. 13 *ne sint si nieht*] *ne sint siê*. — Vgl. Deu. 27 *unsir hoher giuualt teta iz al, nieht got*] *unser hóho geuualt téta iz al, ní Got*.

Vor Substantivsätzen wird das Demonstrativum öfters gespart: 5, 7 *du ferliesest die lugi sagent*] — *diê . diê* —, — 31, 1 *fone den er sus chuit gerot er gelih uuerden*] *fóne diên er sus chît . diên gérôt er gelîh uuerden*, — 33, 8 *umbe die in furhtent*] — *diê . die* —, — 34, 1 *uber die mir tarent*] — *diê . diê* —, — 101, 21 *diu gotes forhta unde diu zuht sint druhe die er gehoret*] — *déro drûhe . die* — (wohl Ausfall in W.). — 102, 11 *uber die in forhtent*] — *diê . die* —, — 109, 6 *uuola fallent die sih fore imo die muotent*] — *diê . diê* —, — 118, 77 *din e ist des ih denche*] *dîn êa ist daz, des ih tencho*, — 121, 6 *fragit — des dir gitrefe ze demo fride*] *frâgent — des, daz dir treffe ze démo fride*, — 134, 18 *daz sint die nieht nihabent dei ougen dera glouba*] — *diê . diê* —.

Aber auch der umgekehrte Fall ist nicht selten: 40, 2 *salig ist der, — der umbe den durftigen fernunst habet*] — *der* —, — 42, 3 *salic sint die, diedir*] qui (*diê*), — 102, 11 *des himiles hohi decchet tie die under imo sint*] — *die* —, — 118, 3 *uone diu uuizzen die, die demo ubele uerhengent*] — *diê* —, — 132, 3 *da da die sint*] *dar diê sint*, — Ab. 5 *den, die daz choden*] *dîen daz chûden* Bb., *diên, die dar chûden* SG.

Das Nomen, auf welches sich der Relativsatz bezieht, wird in diesen aufgenommen: 131, 6 *dia diete fone ungloubon e iruualdit uuaren, dia sint nu muorten* aecclesia dei] gentes *diê fone ungeloubon êr iruualdêt uuâren, diê sint nuorden* aecclesia dei. Aber vielleicht ist *die* nach *diete* nur ausgelassen wie *diu* De ps. g. 3. — Vgl. 39, 7 *allez daz er guotes habet*] *al guotes daz er hábet*.

Wenn in zwei coordinirten Hauptsätzen dasselbe Subject durch das Personalpronomen ausgedrückt wird, begnügt sich SG. oft, es im ersten Satz auszudrücken, während W. es wiederholt: 5, 7 *du hazzest alle die — du ferliusest*] *du házzest alle diê — ferliûsest*, — 8, 6 *ih pechenne* | *pechénne*, — 8, 8 *du gesaztost*] *gesaztost*, — 15, 4 *ih ne irhugi*] *ne irhúgo*, — 20, 3 *unde habest du*] *unde habest*, — 21, 7 *ih pin*] *pin*, — 40, 7 *sie uuanden daz sie mir scadeten, sie scadeten in selben*] *siê uuândon mir scadon, scádoton in selben.*

Auch sonst liebt W. das Pronomen beim Verbum: 9, 42 *uuara zuo chumest du?*] *uuára zuô chúmest?* — 24, 19 *gehore du* (Imp.) | *gehôre*; — dagegen aber: 23, 9 *uuerdet uf irrihtet* (Imp.)] *uuerdent ir ûf irríhtet.*

Bei coordinirten Nebensätzen wird das Subject im zweiten Satz oft durch das Personalpronomen aufgenommen: 33, 1 *do er euuart uuas unde er doh nelerta die frisginge opferon* W. SG. — W. lässt hier das Personalpronomen gerne weg: 34, 18 *die an got iehent unde in doh nelobont* | — *unde siê* —, — 118, 37 *daz er is ubiruuint getuo unde auer chome in die friheit*] — *unde er* —, — 142, 7 *die file muode uuerdent unde denne labe bedurfen*] — *unde sie.* — In Moy. 19 ist statt des Personalpronomens das Relativum gesetzt: *uuanda der* egiptius *ist unde der* Pharaon *folgit*] — *unde er* SG. B.b.

Das Gegentheil ist selten: 138, 2 *do ih chom unde ih ablaz giuuan*] das zweite *ih* fehlt im SG.

In abhängigen Sätzen liebt es W., dem Verbum noch irgend einen Satztheil folgen zu lassen, während SG. den Satz mit dem Verbum schliesst: 107, 12 *so man unsih fuoret ze martire*] s. m. u. z. m. f., — Ab. 9 *daz du gihieze den zuelf chunnin*] d. d. z. ch. g. SG. B.b., — Ab. 17 *diu iudisge diet — díu ficpoum unde uuingarte uuas gotis*] *diu* ficus *unde* uinea domini *uuas* SG. B.b., — Deu. 8 *si sagent dir uuanne got skiet die diete*] s. s. d. uu. g. gentes *skîed* SG. B.b.

Dagegen vermeidet W. öfters, dem coordinirten, mit *unde* angeschlossenen Hauptsatz die fragende Wortfolge zu geben: 3, 5 *mit minero stimma hareta ih ze dir unde du gehortest mih*]

— *gehôrtost du mih* —. — 3, 6 *slaf rauuota mir dar ana* — *unde ih irstuont* | — *unde irstuônt ih*. — 137, 7 *du skeintist in daz din zorn antsazigora uuas unde mih gihielt din cesiuua* | — *unde gehielt mih* SG. B.b.

W. ersetzt Participia, Adjective, Infinitive und Abstracta seiner Vorlage öfters durch Sätze: 10, 4 *diedir sint mit rehtemo herzen*] rectos corde (*diê rehtherzen*), — 29, 10 *daz ih uz goz min pluot* | effusio sanguinis mei (*ûzkuz minis pluotis*). — 34, 16 *diu erda sih iruuegeta*] terre motum (*ertpiboth*), — 40, 7 *si uuanden daz si mir scadeten*] *siê uuândon mir scadon*, — 41, 11 *ziuuiu lazest du den tiufal, die iouh starche in dero* aecclesia *sint, mit chorungen giuueichen?*] *Ziû lâzest dû* diabolum *ioh* fortes in aecclesia *mit* temptationibus *keuueîchen?* 43, 8 *samoso iz irgangen si*] in praeterito (*irgángeno*), — 44, 8 *si rihtet die keistlichen unde zebrichet die fleisglichen*] regens spiritales (*rihtinde geîsliche*), conterens carnales (*mullinde fleîsliche*), — 48, 14 *so siu die zitlichen guôt habent*] temporalia bona (*zitelichîu guôt*) *habende*, — 50, 10 *diu bein, diu nu* — *gediemuotet sint*] *diû nû* — *gediêmuôten beîn*, — 50, 16 *daz du den riuuuenten inphahest*] poenitentem suscipere (*riúuuonten inphahen*). — 103, 24 *des daz tu besizest* | *dîn* possessio (*bisez*), — 117, 12 *allen den, die dih minnent*] *allen daz* mysterium *minnenten*, — 117, 16 *daz er irhohet den diemuotigen*] exaltare humilem, — 117, 25 *ih iruuindo unde* — *sceido* | *ih* — *iruuíndendo* — *scêido*, — 118, 42 *den die mir* Christum *firuuizzent*] Christum *mir feruuízzenten*, — 118, 132 *die dih minnont* | *dinen namen mínnontero*, — 118, 161 *des iu got gigebin hat*] stipendium uestrum, — 118, 170 *so er imphahet die firnunst*] intellectum *inphahendo*. — 134, 2 *irdir stet* | *ir stanten* (Psalmtext: qui statis), — Ann. 5 *do si chomen* | *sie* — *chomene*. — Deu. 8 *dei gotes chint dei fone Abrahame chomen*] filios dei *fone Sed chómene*.

Aber 9, 33 *den armen ze zucchenne* | *dáz er den ármen erzucche* SG. A., — 13, 4 *ir gearbeiten*] qui laboratis (*ir dir in árbêiten bírint*). — 24, 20 *unde dir getruento* | *unde ih dir getrúeta*, — De ps. g. 5 *der riuuuisenten* | *dero, die* — *riúuuoton*. — 101, 21 *ze inbindenne* | *daz er inbunde*: Psalmtext: ut solueret.

Vgl. 137, 7 *du skeintist in daz din zorn antsazigora uuas*] *du scînd̂ost in daz dîn ántsazigora zórn.*

Ein absoluter Dativ ohne das Vorbild von SG.: 101, 3 *dir dannoh chosentemo so chiude ih pin hie,* — 108, 11 *inphangenemo uone gote geuualte.* — Vgl. Ann. 1 *an den selben gebundenen uuissagen*] *ioh selbên diên* praeconibus alligatis. — Mit SG. gemein hat W.: 19, 6 *demo getanemo* 25, 6, — 23, 7 *den gestalten.* S. MSDm². 398.

Der Portulan des Infanten und nachmaligen Königs Philipp II. von Spanien.

(In der Sammlung des Herrn Fr. Spitzer in Paris.)

Von

Dr. Franz Wieser,

Privatdocenten an der k. k. Universität in Innsbruck.

Unter den zahlreichen kartographischen Schätzen, welche bei Gelegenheit des geographischen Congresses in Paris zur Ausstellung gelangten, lenkte nach übereinstimmenden Berichten eine zierliche Pergamenthandschrift aus der reichhaltigen Sammlung des Herrn Fr. Spitzer, eines in Paris lebenden Oesterreichers, die Aufmerksamkeit der weitesten Kreise auf sich.[1] Musste das Manuscript schon durch die ungewöhnliche Pracht der Ausstattung überraschen, die Feinheit des Pergamentes, den Reichthum und künstlerischen Werth der Randverzierungen — so erkannte das Auge des Kundigen in dem Werke ein interessantes Denkmal für die Geschichte der Kartographie und der Erdkunde überhaupt. Die Handschrift enthielt eine Sammlung nautischer Karten aus dem XVI. Jahrhundert; es war ein Portulan oder ein Hafenbuch, dereinst, wie eine Notiz auf dem ersten Blatte bezeugte, Eigenthum des spanischen Infanten Philipp, als König des zweiten dieses Namens.

Ueber die Entstehung des Portulans tauchten verschiedene Vermuthungen auf. Man rieth auf Mallorca, Andere brachten den Namen des provenzalischen Piloten Guillaume le Testu

[1] Dr. J. Chavanne, ‚Die geograph. Ausstellung auf dem zweiten internationalen Geographen-Congresse' in den ‚Mittheilungen d. k. k. geograph. Gesellschaft in Wien' 1875 p. 485. — A. Steinhauser, ibidem p. 588. — A. Petermann's Mittheilungen etc. 1876. p. 52. etc.

in hypothetischer Weise mit demselben in Verbindung. Eine bestimmte, wissenschaftlich begründete Ansicht aber über die Herkunft des Kartenwerkes, sowie eine eingehendere Würdigung desselben, ist, soweit ich sehe, bis jetzt nicht in die Oeffentlichkeit gelangt.[1]

Durch einen glücklichen Zufall war es mir gegönnt, unseren Portulan einer genaueren Untersuchung zu unterziehen und mit anderen Compasskarten auf verschiedenen Bibliotheken Deutschlands und Italiens zu vergleichen. Professor Dr. K. Fr. Stumpf-Brentano, der bekannte Geschichtsforscher, hat nämlich den Atlas, das bedeutende historische Interesse desselben erkennend, schon vor längerer Zeit photographiren lassen, und seiner liebenswürdigen Freundlichkeit verdanke ich ein vortreffliches, völlig verlässliches Facsimile.

Bei dem lebhaften Interesse, das dem Portulan allenthalben entgegengebracht wird, dürfte es vielleicht nicht unwillkommen sein, wenn ich über einige wichtigere Ergebnisse meiner Studien kurz referire.

Um sofort zur Beantwortung der sich unmittelbar aufdrängenden Fragen nach dem Verfasser, sowie nach Zeit und Ort der Anfertigung überzugehen, so können wir dieselbe kurz in folgenden Satz zusammenfassen:

Der Portulan ist in Venedig von Giov. Battista Agnese aus Genua gemacht worden, und zwa höchst wahrscheinlich im Jahre 1548.

Nach Italien als der Heimat des Werkes weist schon die Sprache der Karten-Legenden, welche, mit Ausnahme jener Partien, wo der Zeichner fremde Originale vor sich hatte, durchaus italienisch ist. Die entschieden dialektische Färbung der Sprache ermöglicht es sogar, den Kreis des muthmasslichen Entstehungsgebietes noch etwas enger zu ziehen. Sehr viele Ausdrücke und Wortformen zeigen nämlich ganz unverkennbar venetianischen Charakter,[2] und wir werden daher die

[1] Vergleiche dagegen unten die ‚Nachschrift'.

[2] Z. B. *‚el streto Zibeltel'* — *‚el viazo'* — *‚san ziorzi'* — *‚san zulian'* *‚san zuane'* — *‚arcanzelo'* — *‚c. de croxe'* — *‚noxe'* — *‚uxenti'* *‚pasqualigo'* — *‚mia'* — miglia) etc. etc. Speciell der Uebergang des

Geburtsstätte des Portulans mit ziemlicher Sicherheit im Gebiete der grossen Handelsrepublik vermuthen dürfen, am wahrscheinlichsten natürlich in der Lagunenstadt selbst.

Der eigentliche Entstehungsort ist indess im Atlas nirgends angedeutet, ebensowenig als der Name des Verfassers. Glücklicherweise erhalten wir von anderer Seite auf diese Fragen mit dankenswerther Bereitwilligkeit völlig befriedigende Auskunft.

Es befinden sich nämlich auf den meisten grösseren Bibliotheken Europas handschriftliche Atlanten, welche mit dem in Rede stehenden — abgesehen von der kostbaren Ausstattung, und einigen meist geringfügigen sachlichen Details — vollständig identisch sind. Sieben davon kenne ich aus eigener Anschauung. Diese Atlanten enthalten nicht nur durchaus die nämlichen Karten,[1] sondern wir beobachten bei sämmtlichen genau dieselben geographischen Anschauungen, die gleiche Art der Darstellung, dieselbe Feinheit und Zierlichkeit der Zeichnung und Malerei, und, was besonders entscheidend ist, denselben Charakter der Schrift. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dass wir es mit den Arbeiten einer und derselben Hand zu thun haben.

Viele dieser Portulane sind anonym; bei mehreren dagegen hat sich der Verfasser genannt, und mit gewissenhafter Genauigkeit nicht blos Ort und Jahr der Anfertigung bemerkt, sondern auch den Tag, an welchem er seine Arbeit vollendet. So enthält ein Exemplar auf der k. Bibliothek zu Dresden[2] in der Handschrift des Zeichners die Notiz:

,baptista agnese Januensis fecit
venetijs 1544. die 5 Februarij'.

Aehnlich ist ein Exemplar zu Gotha datirt:

,baptista agnese fec. venetijs.
1543 die 18. Februarij':

palatalen *g* in *z* ist nach Fr. Diez das wahre Merkzeichen des venetianischen Dialektes. Grammatik der romanischen Sprachen 3. Aufl. I. p. 87. Vergl. auch G. J. Ascoli Saggi Ladini im Archivio glottologico italiano I. p. 391 u. und 118 ff.

[1] Blos die Karte des ägäischen Meeres fehlt in einigen Redactionen.

[2] Sign. *F. 140*. Ein anderes auf derselben Bibliothek befindliches Exemplar Sign. *F. 110* stammt aus dem J. 1536.

eines in der Marciana zu Venedig: ‚B. Agnese f. Ven. 1545, die 8. Mai'; [1] ein anderes, in einer italienischen Privat-Bibliothek befindliches Exemplar: B. Agnese f. Ven. 1554, die 15 julij; [2] eine der frühesten Redactionen aus dem Jahre 1536 besitzt das British Museum in London, [3] etc. etc.

Ob der Portulan in der k. k. Fideicommis-Bibliothek in Wien [4] den Namen des Verfassers und die Datirung enthält, vermag ich nicht anzugeben, da ich leider nicht in der Lage war, denselben zu vergleichen.

Dagegen fand ich auf der k. k. Hof-Bibliothek in Wien ein Exemplar, [5] in welchem ursprünglich auf Karte 1 (grosser Ocean) der Name des Zeichners und das Datum der Anfertigung angegeben gewesen. Von einer ruchlosen Hand wurde später leider die Datirung durch Rasur getilgt. Ein paläographisch geübtes Auge vermag indessen aus einzelnen stehen gebliebenen Resten noch den grössten Theil der Inschrift zu entziffern; es scheint geheissen zu haben:

‚Baptista agnese ianuensis fecit venetiis
15 — — die — Februarij (?)'.

Auch auf der folgenden Karte (atlantischer Ocean) ist eine Notiz radirt; man liest noch: ‚Anno 15 — — —'

Wann der Portulan des spanischen Infanten gefertiget worden, lässt sich aus der Summe kartographisch dargestellten

[1] P. Matković ‚Alte handschriftliche Schifferkarten in den Bibliotheken zu Venedig' in den Mittheilungen d. k. k. geograph. Gesellschaft in Wien 1862 p. 89 ff.

[2] Pl. Zurla: ‚Sulle antiche mappe idro-grafiche lavorate in Venezia', im Anhange zu seinem interessanten Werke ‚Di Marco Polo e degli altri viaggiatori Veneziani'. Venezia 1819, Vol. II. p. 369. Zahlreiche andere, theils datirte, theils undatirte Exemplare des Portulans Agnese, welche sich in Italien befinden, werden erwähnt in den ‚Atti della Società Ligure di storia patria', Vol. IV. Genova 1866.

[3] Vergl. das vortreffliche, mit mustergiltiger Exactheit gearbeitete Werk von J. G. Kohl: ‚Die beiden ältesten General-Karten von Amerika', Weimar 1860, p. 16.

[4] Erwähnt von Chavanne und Steinhauser l. c.

[5] *Cod. membr. Nr. 625.* Auf der Rückseite des letzten Blattes steht von einer Hand, wenn ich nicht irre, des vorigen Jahrhunderts: ‚Conventus Vienn. fratrum Discal. S. P. Augustini'. Die Handschrift war also früher Eigenthum des Augustiner-Barfüsser-Klosters in Wien.

Materiales nicht mit Sicherheit bestimmen. Jedenfalls gehört derselbe zu den jüngeren Redactionen, da er bereits die Halbinsel Californien und die südlichen Partien von Peru verzeichnet enthält. Wir werden indessen kaum fehlgreifen, wenn wir die Entstehungszeit des Atlas in das Jahr 1548 verlegen. In diesem Jahre reiste nämlich Philipp über Italien nach Deutschland, von wo er sich dann nach den Niederlanden begab.[1] In Italien wurde der Infant von allen grösseren Städten in der feierlichsten Weise empfangen, und durch glänzende Huldigungen ausgezeichnet.[2] Und damals scheint ihm auch von den Venetianern der kostbare, mit künstlerischem Geschmack ornamentirte Portulan überreicht worden zu sein. Kaiser Karl V. hatte schon vor längerer Zeit Verbindungen mit den venetianischen Kartenzeichnern angeknüpft.[3] Zu dieser chronologischen Fixirung stimmt auch recht gut das Bild auf dem ersten Blatte des Portulans. Der Infant ist hier als schlanker, hochgewachsener Jüngling dargestellt, dem Gott Vater mit feierlichem Ernste aus den Wolken herab einen Globus überreicht. 1548 war Philipp eben 21 Jahre alt.

Ueber die Lebensschicksale des Giov. Battista Agnese ist wenig bekannt.[4] Geboren zu Genua nahm er später seinen dauernden Aufenthalt in Venedig. Er gehört ohne Frage zu

[1] Cf. u. A. W. Robertson ‚Gesch. d. Regierung K. Karls V. etc'. III. p. 280 f. und L. Ranke, Sämmtliche Werke. 2. Ausgabe. V. p. 83 f.

[2] Interessant und charakteristisch ist hiefür die ziemlich seltene Flugschrift: ‚Newe Zeytung. Wie der Durchleuchtigst Hochgeboren Fürst vnnd Herr, Herr Philipp Printz von Hispanien etc., Römischer Kaiserlicher Maiestat Sun, zu Mayland eingezogen. — Augspurg, durch Philipp Vlhart 1548'. (E. Weller ‚Die ersten deutschen Zeitungen'. Bibliothek d. liter. Vereins in Stuttgart. Bd. CXI. [1872] p. 117 ff.) — Ein Exemplar des Leipziger Nachdruckes von 1549 ist in meinem Besitze.

[3] J. G. Kohl, l. c. p. 44 f.

[4] Der venetianische Kartograph darf nicht verwechselt werden mit seinem spanischen Zeitgenossen gleichen Namens, dem gelehrten Theologen Joannes Baptista Agnesius aus Valencia. Ich kenne von dem letzteren eine ‚Apologia in defensionem virorum illustrium equestrium bonorumque civium Valentinorum' (wie es scheint nicht unwichtig für die Gesch. des Aufstandes unter Juan de Padilla), und ‚Apologia in Venatores etc.' Valentiae 1543. — Dann ‚Duo epistolarum libelli' Valentiae 1546. — Cf. über ihn Joecher ‚Gelehrten-Lexikon' I. p. 144.

den fleissigsten und fruchtbarsten Kartenzeichnern seiner Zeit. Seine Arbeiten, von denen wohl einige Dutzend auf uns gekommen sind, fallen in das zweite Drittel des 16. Jahrhunderts. Die ältesten derselben sollen bis 1527 hinaufreichen.[1] Die zahlreichen uns erhaltenen Portulane Agnese's stimmen, wie bereits erwähnt, nach Inhalt und Form so vollständig mit einander überein, dass wir sie als verschiedene Redactionen eines und desselben Werkes betrachten müssen. Es war immer der nämliche Atlas, der, wenn wir so sagen dürfen, von Zeit zu Zeit in mehr oder minder verbesserter Auflage erschien.

Die Karten des Agnese'schen Atlas sind in sehr gewissenhafter Weise nach den besten italienischen und spanischen Originalen gezeichnet. Spanische Karten liegen selbstredend namentlich den Darstellungen der neu entdeckten Landschaften zu Grunde. Die venetianische Kartographenschule besass offenbar sehr ausgedehnte Verbindungen, um sich fortwährend neues verlässliches Kartenmaterial zu verschaffen. Man hatte eben in Venedig aus naheliegenden Gründen ein lebhaftes Interesse, mit den Fortschritten der transoceanischen Entdeckungen stets in Fühlung zu bleiben. So ist auch Agnese sichtlich bemüht, seinen Atlas bezüglich der ‚neuen Welt'[2] immer möglichst auf dem Laufenden zu erhalten. Spätere Redactionen mit den

[1] M. Gius. Canale ‚Storia del commercio, dei viaggi, delle scoperte e carte nautiche degl' Italiani'. Genova 1866. p. 473. — Vergl. unten p. 553. n. 2.

[2] Agnese gebraucht für die im fernen Westen entdeckten Länderräume consequent den Ausdruck ‚Mundus Novus', und zwar nur für Süd-Amerika, den verworrenen Anschauungen jener Zeit entsprechend, welche noch immer in dem verhängnissvollen Irrthume des grossen Genuesen befangen war. In Deutschland war damals der Gebrauch des Namens ‚Amerika' schon ziemlich allgemein verbreitet, und auch anderwärts wurde derselbe bereits ab und zu kartographisch verwendet (cf. u. A. R. H. Major ‚Memoir on a mappemonde by Leonardo da Vinci etc.' Archaeologia Vol. XL. London 1865). Doch blieb der Name auch da noch lange Zeit ausschliesslich auf Südamerika beschränkt. Der erste, welcher ihn auf den ganzen Continent anwendete, war nicht, wie bisher ganz allgemein angenommen wurde, Abr. Ortelius, sondern Gerh. Mercator. Auf seinem überaus interessanten, dem kaiserlichen Kanzler Nicolaus v. Granvella gewidmeten Globus vom J. 1541 lesen wir westlich von der ‚Baccalearum Regio' in grossen Buchstaben *AME*, und westlich von der Mündung des La Plata-Stromes *RIC*. — Es sei

früheren verglichen, lassen allenthalben die sorgsam nachbessernde Hand erkennen. Namentlich am westlichen Saume von Amerika wird der verhüllende Schleier mehr und mehr gelüftet, immer bestimmter treten die Uferlinien von Peru und von Californien auf unseren Karten heraus. Die westliche Erstreckung des neuen Continentes weiter im Norden hing mit der damals noch sehr lebhaft ventilirten Frage zusammen nach der Festlandsverbindung zwischen Amerika und Asien, und dem Probleme der nordwestlichen Durchfahrt. Bei der mächtigen Erregung, welche in jener Zeit die Geister erfasst hatte, darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir manchmal blosse Vermuthungen, namentlich solche, die sehnsüchtig gehegten Wünschen und Hoffnungen entsprachen, übereilt als feststehende Thatsachen kartographisch fixirt sehen. Agnese ist zwar etwas vorsichtiger, als viele andere gleichzeitige Kartenzeichner — namentlich die Deutschen leisteten auf diesem Gebiete oft geradezu Unglaubliches, p. e. der bekannte Kosmograph Johannes Schoner u. v. A.; — doch begegnen wir auch in seinen Arbeiten mitunter sehr gewagten Behauptungen. So lässt er auf seiner Weltkarte im Süden von Labrador und Neu-Foundland, wofür er noch den alten durch die Fahrten der Cabots aufgekommenen Namen ‚Terra de Baccalaos' gebraucht, den atlantischen und den grossen Ocean bis auf ganz kurze Entfernung sich nähern, so dass nur ein schmaler Isthmus sie trennt. In manchen Exemplaren des Atlas erscheint auch dieser von einer schmalen Strasse durchbrochen, welche, ähnlich wie im Süden die Enge des Magalhaes, die beiden Meere mit einander verbindet, und ein hypothetischer Handelsweg führt durch diese Regionen von Europa nach Quinsay in Asien.

mir gestattet, bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam zu machen dass von dem genannten kostbaren Globus Mercators aus d. J. 1541 nicht die Bibliothek zu Weimar ein wohlerhaltenes Exemplar besitzt, das wie es scheint, bisher völlig unbeachtet geblieben ist. Ich habe dasselbe im Sommer 1874 eingesehen, und einzelne Partien davon copirt. Nach dem auf der k. Bibliothek in Brüssel befindlichen Originale wurde der Globus Mercators neuerdings publicirt von J. Madou und J. van Roemdonck. Bruxelles, Maquardt 1876.

[1] Vergl. hierüber die gründlichen Untersuchungen von J. G. Kohl. ‚History of the discovery of Maine' in den ‚Collections of the Maine Historical Society'. Second Series. Portland 1869 p. 292 ff.

Mit diesem Hange, dem langsamen Fortschreiten der geographischen Entdeckungsarbeit auf den Schwingen der Phantasie vorauszueilen, contrastirt seltsam das zähe Festhalten an längst veralteten Vorstellungen in anderen Partien. So ist auf derselben Karte die Darstellung von Südost-Asien der Oekumene des Ptolemäus entlehnt, während sich Agnese doch sonst mit den Ergebnissen der portugiesischen Entdeckungsfahrten in diesen Gebieten ganz wohl vertraut zeigt.[1]

Die Zahl und Anordnung der einzelnen Karten ist in den verschiedenen Exemplaren des Atlas nicht constant. Der Portulan des Infanten Philipp besteht aus 14 Blättern, wovon indessen nur 11 Karten enthalten.

Das erste Blatt bietet auf der linken Seite das oben erwähnte Bild, auf welchem Gott Vater einen so anerkennenswerthen Eifer für Verbreitung geographischer Lehrmittel an den Tag legt: darunter steht die Widmung: „Philippo, Caroli Aug. filio, optimo principi, providentia". – Rechts davon prangt das detaillirt ausgeführte spanische Wappen in reichem figurativem Schmucke.

Blatt 2 enthält eine Darstellung des ptolomäischen Weltsystemes; Blatt 3 Declinationstafeln.[2] Diese beiden Pieces finden sich in den meisten Portulanen des XV. und XVI. Jahrhunderts; häufig ist auch eine Zeichnung der Armillar-Sphären beigegeben.

An diese drei Blätter schliessen sich die Karten an, welche in unserem Portulane in folgender Weise geordnet erscheinen:

Karte 1. Weltkarte.
2. Die Strasse von Gibraltar mit den angränzenden Meerestheilen.
3. Die Meeresgebiete von Nordwest-Europa.
4. Das westliche Becken des Mittelmeeres.
5. Das tyrrhenische und das adriatische Meer.
6. Der Pontus Euxinus.

[1] Vergl. Blatt 4 u. 12 im Portulan des Infanten.

[2] Die rechte Hälfte dieses Blattes nimmt ein auf den Wolken thronender Jupiter ein, den Blitz in der erhobenen Hand, den Adler zu seinen Füssen.

7. Das jonische und ägäische Meer.
8. Das östliche Becken des Mittelmeeres.
9. Der indische Ocean.
10. Der atlantische Ocean.
11. Der grosse Ocean.

Sämmtliche Karten mit Ausnahme der ersten gehören jener eigenthümlichen Art von Küstengemälden an, welche wir am bezeichnendsten ‚Compass-Karten'[1] nennen. Die Compass-Karten sind charakterisirt durch das Fehlen jeglicher Projection, und vor Allem durch ein complicirtes System von spinngewebartig sich durchkreuzenden Linien, welche in einer bestimmten Zahl von Punkten radial zusammenlaufen. Diese Punkte sind die Wind- oder Compassrosen, und die Linien bezeichnen die verschiedenen Windstriche. Zur leichteren Orientirung waren die einzelnen Strahlen der Winde für ganze, halbe, Viertel- und Achtel-Winde durch verschiedene Farben gekennzeichnet. Auf eine der Windrosen stellte der Seefahrer seine Bussole zur Bestimmung der Fahrrichtung, und die Länge des zurückgelegten Weges schätzte man mit merkwürdiger Sicherheit aus dem Segeldrucke. In diesen Compass-Karten sind die Länder-Contouren bis zu den kleinsten Vorsprüngen und Einbuchtungen mit einer minutiösen Genauigkeit und einer Treue zum Ausdrucke gebracht, welche Jeden in gerechtes Erstaunen setzen muss, der die unbeholfenen und verworrenen kartographischen Versuche des früheren Mittelalters kennt, und der weiss, welch verschobene und verzerrte Bilder uns noch in den Atlanten des vorigen Jahrhunderts von Homann, Seutter und Lotter u. A. begegnen.

[1] Ueber Compass-Karten vergl. ausser dem oben citirten Werke von Pl. Zurla u. A. noch: D'Avezac ‚Coup d'oeil historique sur la projection des cartes de géographie' im Bulletin de la société de géographie, 1863. Sep.-Abdr. p. 37 ff. — O. Peschel ‚Geschichte der Erdkunde'. München, 1865. p. 189 ff. — Sophus Ruge ‚Compass und Compass-Karten'. Dresden, 1868. — O. Peschel ‚Der Atlas des Andrea Bianco'. Venedig, 1869. — Studj bibliografici e biografici sulla storia della geografia in Italia'. Roma, 1875. Parte II.: ‚Mappemondi, Carte nautiche e Portulani del medio evo e dei secoli delle grandi scoperte marittime, costruiti da italiani o trovati nelle Bibliotheche d'Italia'. Studi di Gustavo Uzielli. p. 279 ff.

Die Compass-Karten sind eine Erfindung der seefahrenden Völker Süd-Europas, speciell der Italiener und Catalanen. Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass dieselben bereits im XIII. Jahrhundert im Gebrauche standen; doch ist es bis jetzt nicht gelungen, ein Denkmal aus diesem Jahrhundert aufzufinden. Als der älteste uns erhaltene Portulan gilt der Atlas des Petrus Vesconte aus Genua vom Jahre 1518.[1] Ein Exemplar desselben befindet sich in der k. k. Hof-Bibliothek zu Wien,[2] ein zweites, wie es scheint, die ursprünglichere Redaction, im Museo Correr zu Venedig.[3]

Wir finden hier im Wesentlichen bereits dieselben Züge ausgeprägt, wie sie uns in den Karten 2—8 unseres Portulans entgegentreten. Aehnliches ist der Fall bei den Karten des Andrea Bianco,[4] des Grazioso Benincasa[5] etc.,

[1] Demselben könnte am ehesten der Rang streitig gemacht werden durch die anonyme Marinkarte, welche Jomard in seinen ‚Monuments de la Géographie' Tafel 50 u. 51 publicirte, und die möglicherweise noch in das XIII. Jahrh. zurückreicht. Cf. O. Peschel ‚Der Atlas des Andrea Bianco' p. 5 und H. Wuttke ‚Zur Gesch. d. Erdkunde im letzten Drittel des Mittelalters. Die Karten der seefahrenden Völker Südeuropas', in den Jahresberichten des Vereines für Erdkunde in Dresden, Jahrg. VI und VII, Separatabdruck p. 16 f.

In den Anfang des XIV, vielleicht sogar noch in das XIII. Jahrh. fällt auch ein kleiner Portulan im Besitze des Prof. Tammer Luxoro. Derselbe ist in einem schönen Facsimile, mit instructiven Erläuterungen versehen, publicirt von C. Desimoni und L. T. Belgrano in den ‚Atti della Società Ligure' Vol. V. Genova 1867. — Vergl. auch: Studj bibliograf. e biografici etc. p. 328.

[2] *Cod. membr. Nr. 594.* Dasselbe ist von Jomard l. c. Tafel 37 und 38 im Ganzen sehr getreu veröffentlicht worden. Nur hat er das erste Blatt, das einen astronomischen Kalender enthält, übergangen, und ausserdem die Anordnung der Karten, ohne dass ein plausibler Grund abzusehen wäre, willkürlich geändert. Die erste Karte des Wiener Codex (schwarzes Meer) und die letzte (adriatisches Meer) enthalten die Inschrift: *‚Petrus vesconte de ianua fecit istas tabulas anno dni. MCCCXVIII.*

[3] P. Matković, l. c. p. 99, und H. Wuttke l. c. p. 15 f. Dagegen halten wieder M. G. Canale l. c. p. 435, und G. Uzielli l. c. p. 329 die Handschrift im Museo Correr für eine Copie des Wiener Exemplars.

[4] Ein photographisches Facsimile mit einem Vorworte von O. Peschel wurde herausgegeben von dem Buchhändler Max Münster, Venedig 1869.

[5] Sein Portulan aus dem J. 1480 auf der Wiener Hof-Bibliothek *Cod. membr. Nr. 355.*

und die Uebereinstimmung wächst natürlich immer mehr, je weiter wir uns der Entstehungszeit von Agnese's Atlas nähern. Die 7 eben genannten Compass-Karten Agnese's, welche das Gebiet des Mittelmeeres und die nordwestlichen Gestade von Europa nach altitalienischer Manier behandeln, sind wahrscheinlich etwas älter, als die übrigen Blätter des Atlas. Einen Anhalt für die Zeitbestimmung gewährt uns eine Notiz, die sich auf Karte 8 bei ‚Arabia Petraea' eingetragen findet:

‚el deserto che passo el granturcho
soltan selim per andar alcairo'.

Diese ganz vereinzelte Bemerkung ist offenbar zu einer Zeit geschrieben worden, da die Eroberung Aegyptens durch Selim I. noch als interessante Neuigkeit galt. Besagtes Ereigniss fand aber bekanntlich im Jahre 1517 statt.

Nicht unwesentlich verschieden von den Karten 2—8 sind die drei letzten Blätter des Agnese'schen Portulans, welche die neu entdeckten Landschaften auf beiden Hemisphären zur Darstellung bringen. Bei ihnen kann also von einer Anlehnung an altitalienische Muster nicht die Rede sein.

Auch in einem formellen Momente tritt dieser Unterschied bezeichnend zu Tage. Die drei genannten Karten sind zwar ebenfalls projectionslos, und die Ländergestalten sind bei ihnen so gut, wie bei den echten italienischen Seekarten ausschliesslich mittelst des Compasses nach den Windrosen orientirt. Es sind Plankarten[1] nach der herkömmlichen Manier. Allein sie enthalten bereits eine Gradeintheilung, in welcher Längen- und Breitengrade gleich lang genommen sind. Von den Parallelen sind der Aequator und die Wendekreise, im Grunde allerdings auch nur als west-östliche Windstriche (‚ponente-levante'), ausgezogen. Die Zählung der Längen-Grade erfolgt nach Quadranten, von 90 zu 90 Graden.

Da Agnese, soweit wir unterrichtet sind, niemals selbst an einer Entdeckungsfahrt betheiliget gewesen, so erhebt sich die Frage, welche Vorlagen derselbe seinen Karten von den neu aufgefundenen Regionen zu Grunde gelegt. Da leider nur

[1] ‚Cartas llanas' der Spanier, im Gegensatze zu den späteren projicirten Karten, den ‚Cartas esfericas'

ein sehr geringer Bruchtheil der spanischen und portugiesischen Original-Karten jener Zeit auf uns gekommen ist, so ist es in den seltensten Fällen möglich, auf ähnliche Fragen bestimmte Auskunft zu erlangen. Glücklicherweise befinden wir uns hier in der angenehmen Lage, die benützten Originale genau bezeichnen zu können.

Der venetianische Kartograph schöpfte nicht aus erster Hand, was ihm bei der ängstlichen Vorsicht, mit welcher die Spanier und Portugiesen eine Verschleppung der Original-Aufnahmen ihrer Seefahrer ins Ausland zu verhindern suchten, auch nicht zu verargen ist. Agnese hat aber trotzdem für seine Arbeiten so werthvolles und verlässliches Material zur Hand gehabt, wie kaum ein anderer Kartograph damals ausserhalb der pyrenäischen Halbinsel. Die von ihm für die Darstellung der transoceanischen Entdeckungen benützten Vorlagen sind nämlich keine geringeren, als die beiden grossen Weltkarten Hernando Colon's und Diego Ribero's, welche auf Befehl Kaisers Karl V. im Jahre 1527 und 1529 angefertiget worden waren. Beide befinden sich gegenwärtig bekanntlich in den Original-Manuscripten auf der grossherzoglichen Bibliothek zu Weimar. Der amerikanische Theil derselben wurde von J. G. Kohl, mit vorzüglichen Erläuterungen versehen, herausgegeben.[1]

Dass die beiden genannten Karten wirklich die Quelle gewesen, aus der Agnese seine Wissenschaft von der ‚neuen Welt' geschöpft, ergibt sich sofort aus einer flüchtigen Collationirung derselben mit dem Atlas des Venetianers. Wir beobachten da genau dieselben Länder-Configurationen, dieselben Namen, — kurz die Uebereinstimmung ist in jeder Hinsicht so gross, dass eine stattgefundene Benützung, oder richtiger Copirung über allen Zweifel erhoben wird. Da eine Ausbeutung Agnese's durch die spanischen Kartographen von vorne herein zeitlich und räumlich als unmöglich ausgeschlossen ist, so bleibt nur die andere Alternative übrig, dass der Venetianer die beiden genannten Weltkarten seiner Arbeit zu Grunde gelegt.

Es lässt sich in der That nachweisen, dass die beiden spanischen Generalkarten (‚padrones reales') in Italien copirt

[1] In dem oben citirten Werke: ‚Die beiden ältesten Generalkarten von Amerika'. Weimar 1860. Cf. namentlich p. 46.

wurden. Es geschah das wahrscheinlich im Winter 1529 auf 1530. Kaiser Karl V. hielt sich damals durch mehrere Monate in Bologna auf, und empfing dort u. A. auch Gesandte der reichen Lagunenstadt, mit der er eben wegen einer finanziellen Angelegenheit in Unterhandlung stand. Die klugen Handelsherren erwirkten sich bei dieser Gelegenheit, wie es scheint, die Erlaubniss, von den kostbaren, für Fremde sonst kaum zugänglichen Karten-Manuscripten eine Copie anfertigen zu dürfen. Im Jahre 1534 erschien dann zu Venedig eine Nachbildung der zwei spanischen Originalkarten, soweit sie die ‚neue Welt' behandelten, im Drucke unter dem Titel: ‚La carta Universale della terra firma ed isole delle Indie Occidentali, cio è del mundo nuovo, fatta per dichiarazione delli libri delle Indie, cavata da due carte da navicare fatte in Sibilia da li piloti della Majesta Cesaria.

Con gratia et privilegio della Illustrissima Signoria di Venetia per anni XX. — 1534. Del mese Decembre.[1]

Es wird berichtet, dass zwei von Agnese gezeichnete Karten von Amerika das Datum 1527—1529 tragen.[2] Bringen wir diese Notiz mit der Thatsache in Verbindung, dass sich so getreue Nachbildungen der spanischen Karten des Hernando Colon und des Diego Ribero sonst nirgends vorfinden, als in dem Atlas Agnese's, so dürfte die Vermuthung kaum zu gewagt erscheinen, dass eben er es gewesen, der damals mit Erlaubniss des Kaisers eine Copie von dessen kostbaren Generalkarten angefertiget.

Ob Agnese die Weimarer Karten bloss für das Gebiet von Amerika benützte,[3] oder dieselben auch seiner Darstellung

[1] Vergl. J. G. Kohl, l. c. p. 44.

[2] M. G. Canale, l. c. p. 473. Canale theilt nicht mit, wo sich diese interessanten Karten befinden, und unterlässt es auch dieselben irgendwie genauer zu charakterisiren. Nach G. Uzielli l. c. p. 358 ist die Karte von 1527 im Besitze des British Museum zu London; vergl. auch ‚Atti della Società Ligure' 1867.

[3] Auf den Karten vom atlantischen und vom grossen Ocean — Nr. 10 u. 11 unseres Portulans. Diese beiden Karten sind nach einem auf der Münchner Universitäts-Bibliothek befindlichen Exemplare veröffentlicht in dem sehr werthvollen Atlas zu Fr. Kunstmann's ‚Die Entdeckung Amerikas' (Monumenta saecularia der Münchner-Akademie 1859. Bl. 6 u. 7. Den

der portugiesischen Entdeckungen zu Grunde legte, vermag ich augenblicklich nicht zu entscheiden, da ich nicht in der Lage gewesen, eine Vergleichung vorzunehmen.[1] Wenn wir indessen erwägen, dass die gedruckte Karte von 1534 sich auf die ‚neue Welt' beschränkt, so erscheint jedenfalls die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der venetianische Kartograph für Afrika und Süd-Asien andere Quellen herangezogen. Dies wird noch wahrscheinlicher, wenn wir bemerken, dass sich auf seinen Karten von den genannten Gebieten häufig portugiesische Ausdrücke vorfinden. Vielleicht hängt damit auch die merkwürdige Discrepanz zwischen der Darstellung von Nordost-Afrika auf der 9. und auf der 10. Karte unseres Atlas zusammen. Auf ersterer sind die Verhältnisse ziemlich richtig angegeben, auf der letzteren aber ist durch eine westliche Verrückung der syrischen Küste der Isthmus von Suez in geradezu monströser Weise angeschwollen. Das Bild von Afrika auf der 10. Karte macht ganz den Eindruck, als wären in ihm zwei nicht zusammengehörige Zeichnungen, des nordwestlichen Theiles einer- und des südöstlichen andererseits, willkürlich aneinander gestückt worden, und dass auf diese Weise die erwähnte Verschiebung der geographischen Positionen entstanden. Eine bestimmtere Andeutung über diese muthmassliche specielle Quelle für die Darstellung der portugiesischen Entdeckungen kann selbstverständlich vorderhand nicht gegeben werden, da ja die ganze Frage noch rein hypothetischer Natur ist. Dass Agnese auch für Amerika neben den zwei ‚padrones reales' von Hernando Colon und Diego Ribero noch andere

Herausgebern war aber weder der Name des Verfassers, noch der Umstand bekannt, dass uns in denselben nur Copien der beiden Weimarer Originale vorliegen.

Das Exemplar des Agnese'schen Atlas auf der Münchner Universitäts-Bibliothek gehört zu den jüngsten Redactionen, und fällt jedenfalls in die zweite Hälfte des XVI. Jahrh. In mehrfacher Beziehung ist dasselbe von speciellem Interesse. Eine verwandte Redaction besitzt die Marciana in Venedig (Matković l. c. p. 91 f.), und ein anderer Manuscript-Atlas zu Turin (beschrieben von Wuttke l. c. p. 63 ff.) ist mit demselben wesentlich identisch. Ich gedenke diese Dinge an anderer Stelle ausführlicher zu besprechen.

[1] Kohl hat nur die amerikanischen Partien der Weimarer Karten publicirt.

Vorlagen benützte, beweisen einzelne Angaben und Benennungen auf seinen Karten, welche in jenen fehlen. Wir haben auch bereits darauf hingewiesen, dass unser Kartograph durch stete Berücksichtigung neuer Entdeckungen seine Arbeit immer auf der Höhe der Zeit zu erhalten suchte.

Noch mehr als die eben besprochenen Karten nimmt unser Interesse die erste, die Weltkarte, in Anspruch.[1] Sie unterscheidet sich principiell von allen übrigen durch das Vorhandensein einer Projection. Auf einen wesentlich verschiedenen Ideenkreis deutet schon die Anordnung der niedlichen bausbackigen Wind-Engelchen, welche rings am Rande der Karte angebracht sind. Während nämlich die italienischen und spanischen Seeleute in der Windrose neben den vier ganzen oder Haupt-Winden noch Quadranten, Octanten und halbe Octanten unterschieden, finden wir hier die Zwölftheilung des klassischen Alterthums angewendet. Wir betreten damit bereits den Boden der wiedererweckten ptolemäischen Geographie.

Die Weltkarte Agnese's ist in einer ballonförmigen Projection gezeichnet mit äquidistanten Meridianen und Parallelkreisen, erstere in Kreisbögen, letztere in geraden Linien. Dieselbe erfreute sich, namentlich wohl in Folge ihrer einfachen Construction, durch das ganze XVI. Jahrhundert grosser Beliebtheit. Die bedeutendsten Kartographen bedienten sich ihrer bis herauf zu Abraham Ortelius, in dessen ‚Theatrum orbis terrarum' die Weltkarte ebenfalls in dieser Manier entworfen ist.[2] Die Erfindung dieser Projectionsmethode wird von dem gelehrten D'Avezac dem deutschen Kosmographen Petrus Apianus (Bienewitz) zugeschrieben, der sie in

[1] Dieselbe ist nach einem Exemplare des Agnese'schen Atlas auf der Münchner Hof- und Staats-Bibliothek publicirt von O. Peschel im ‚17. Jahresbericht des Vereines von Freunden der Erdkunde zu Leipzig' 1872, ohne dass er jedoch den Verfasser oder den Entstehungsort gekannt hätte.

[2] Ein treffliches Facsimile derselben nach der Ausgabe von 1587 enthält der ‚Atlas dressé pour l'histoire de la géographie et des découvertes géographiques' von M. Vivien de Saint-Martin. Paris 1874. Carte Nr. XII.

seinem ‚Cosmographicus liber' Landshutae 1524, beschrieb.[1] Bei schärferer Zusicht erweist sich indessen diese Ansicht des französischen Geographen als unhaltbar.[2] In Italien, speciell in Venedig war die genannte Projectionsart schon früher bekannt. Benedetto Bordone verwendete sie für die ‚Carta universale' in seinem Isolario, das spätestens 1521 verfasst ist.[3]

Was der Weltkarte des Agnese in unseren Augen besonderen Werth verleiht, ist der Umstand, dass sich auf ihr der Schiffscurs des Magalhaẽs eingetragen findet. Soweit ich sehe, ist sie überhaupt die älteste uns erhaltene Karte, welche diese ewig denkwürdige Fahrt in ihrem ganzen Verlaufe verzeichnet.[4] Die Linie läuft von Cadiz aus durch den atlantischen Ocean nach c. de S. Agostin in Brasilien, dann längs der Ostküste von Süd-Amerika bis zu jener Enge, welche wir nach ihrem kühnen Entdecker zu benennen pflegen. Auf ihrem weiteren Verlaufe quer durch die Südsee geht sie an zwei kleinen Inselchen vorbei, von denen die eine als .y. de los tuburones' (d. h. die Haifisch-Insel) bezeichnet ist, die zweite, in unserem Exemplare nicht benannt, heisst in anderen ‚San Paulo'; wirklich hat Magalhaẽs auf seiner ganzen Fahrt durch den inselreichen Ocean zufällig nur diese beiden menschenleeren Eilande berührt. Von den ‚Insule Maluche' führt die Linie südwestwärts durch das indische Meer, dann, am ‚C. de bona speranza' umbiegend, durch den atlantischen Ocean zu ihrem Ausgangspunkte zurück.

[1] ‚Coup d'œil historique sur la projection des cartes de géographie' — im ‚Bulletin de la société de géographie' Paris 1863. Separatabdruck p. 53 f. Nach ihm auch Peschel ‚Geschichte der Erdkunde' p. 369.

[2] Den ausführlichen Nachweis hiefür muss ich mir auf eine andere Gelegenheit versparen, da er mich hier zu weit von meinem Thema abzöge.

Joachim Lelewel ‚Géographie du moyen-age'. Tome II. p. 113 u. 159 u. — H. Harrisse ‚Bibliotheca Americana Vetustissima; a description of works relating to America, published between the years 1492 and 1551'. New-York 1866, p. 266 ff.

[3] Die Karten des Hern. Colon und Diego Ribero und Anderer deuten die Fahrrichtung nur durch eine Reihe hinter einander segelnder Schiffe an.

Mit dieser Zeichnung stimmen genau die Angaben des uns glücklicherweise erhaltenen Schiffs-Tagebuches von Francisco Albo überein. [1]

Auf der westlichen Hemisphäre ist der Schiffscurs auf unserer Karte bezeichnet als ‚el uiazo per andar ale maluche.' und auf der östlichen ist die Notiz beigeschrieben ‚el tornar dale maluche'.

Diese Inschriften erinnern lebhaft an einen Ausdruck, der in den Acten der berühmten Piloten- und Kosmographen-Junta zu Badajoz im Jahre 1524 vorkommt. Dort wird die — uns leider nicht mehr erhaltene — Karte, welche Del Cano von der ersten Erdumsegelung auf der Victoria, dem einzig übrig gebliebenen Schiffe der Magalhaës'schen Flotte, nach Hause gebracht, als ‚carta de la navegacion de Castilla hasta los Malucos' bezeichnet. [2] Diego Ribero, der an der genannten Junta selbst theilgenommen, und die Karte des Del Cano unzweifelhaft kannte und benützte, notirt auf seinem mehrfach erwähnten ‚padron real' zu den Schiffen, welche durch die Strasse des Magalhaës westwärts segeln: ‚voyamaluco', und zu den vom Cap der guten Hoffnung nach Spanien fahrenden: ‚vengo de maluco'.

Unter den Theilnehmern an der Magalhaës'schen Expedition, denen es gegönnt war, nach so vielen Gefahren und Abenteuern die heimatlichen Gestade wieder zu erreichen, befanden sich auch mehrere Italiener: so Leone Pancaldo aus Savona und vor Allem Antonio Pigafetta aus Vicenza, dem wir bekanntlich eine anziehende Beschreibung der Fahrt verdanken. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass trotz der eifersüchtigen Wachsamkeit der Spanier eine oder die andere der auf der Fahrt gewonnenen Karten ihren Weg nach Italien gefunden. [3]

[1] M. Fernandez de Navarrete ‚Coleccion de los viages y descubrimientos, que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV'. Madrid 1837. Tomo IV. p. 209 ff.

[2] M. F. Navarrete, l. c. IV. p. 364.

[3] Auch nach Deutschland gelangte schon bald nach der Rückkehr der Victoria eine Karte, welche die Fahrt des Magalhaës verzeichnet enthielt. Wir erfahren das aus einer überaus seltenen, mir ist nur das eine Exemplar auf der k. k. Hof-Bibliothek in Wien bekannt, Flugschrift des Kosmographen Johannes Schoner: ‚De nuper sub Castiliae ac Portugaliae regibus serenissimis repertis insulis ac regionibus'. Timiripae

Die Copie einer solchen Originalkarte dürfte uns in dem Weltbilde des Agnese erhalten sein.

Was endlich die künstlerische Ausstattung unseres Portulans betrifft, so ist es natürlich nicht meines Amtes, dieselbe einer besonderen Würdigung zu unterziehen. Es sei nur gestattet, die Aufmerksamkeit der Kunsthistoriker auf diese kostbare Handschrift zu lenken, die eine reiche Fülle der interessantesten und reizendsten Details in sich birgt. Im Ganzen wie im Einzelnen, in den figurativen Partien so gut als in dem einfachsten Blatt-Ornamente, überall spiegelt sich der fein entwickelte Schönheitssinn und der geläuterte Geschmack des Cinquecento. Wir finden zwar auch sonst in den handschriftlichen Karten jener Zeit häufig grosse Sorgfalt auf die Ausstattung verwendet — es sei u. A. nur an die zierlichen Miniatur-Malereien in den Atlanten des Diogo-Homem[1] und des Vaz Dourado[2] erinnert — sie werden aber alle an Mannigfaltigkeit und Originalität der Motive, wie an Eleganz

(Erfurt?) 1523. Schoner bemerkt in derselben, er habe einen Globus nach den Ergebnissen der Expedition des ‚Magallanus' construirt ‚*exemplar haud fallibile aemulatus, quod Hispaniarum solertia cuidam viro honore conspicuo transmisit*' (f. 3_b.). Wer diese hohe Persönlichkeit gewesen, lässt sich nicht mit Sicherheit angeben; vielleicht dürfen wir in derselben den Erzbischof von Salzburg vermuthen, an welchen der kaiserliche Secretär Maximilianus Transsilvanus bereits am 24. October 1522 einen ausführlichen Bericht über die erste Erdumsegelung geschickt hatte. Wer weiss, ob dieses kostbare Karten-Manuscript nicht noch, auf irgend einer Bibliothek verborgen, des glücklichen Entdeckers harrt. Auch der in Rede stehende Globus Schoner's ist bis jetzt völlig unbekannt. (Vergl. hierüber meine demnächst erscheinende Schrift ‚die Magalhaës-Strasse und der Austral-Continent auf den Globen des Cosmographen Johannes Schoner'.)

[1] Ein sehr schöner Atlas dieses Meisters befindet sich auf der kgl. Bibliothek zu Dresden, andere im British-Museum, auf der Hof-Bibliothek in Wien, in der Marciana zu Venedig etc.

[2] Die Original-Handschrift seines prachtvollen Atlas aus dem J. 1571 wird im Archive zu Lissabon verwahrt, eine zweite Ausgabe von 1580 besitzt die kgl. Bibliothek in München. Nach der letzteren, mit noch grösserer Pracht als das Original ausgestatteten Handschrift sind die amerikanischen Karten facsimilirt erschienen in dem oben erwähnten Atlas zu Kunstmann's ‚Entdeckung von Amerika', Tafel 8—12.

und Schönheit der Ausführung von dem Atlas des spanischen Infanten weit übertroffen.

Die vorstehenden Erörterungen werden, wie ich hoffe ausreichen, unseren Portulan nach seiner Eigenart und seinem Werthe im Wesentlichen zu charakterisiren. Es wäre indessen eine ganz dankenswerthe Aufgabe, alle vorhandenen Redactionen des Agnese'schen Atlas im Zusammenhange etwas eingehender zu betrachten. Ganz abgesehen davon, dass bei dieser Gelegenheit so manche nicht unwichtige Detailfrage zur Sprache käme, verdient die sorgfältige Arbeit des venetianischen Kartographen als einheitliches und selbstständiges Werk in der That besondere Beachtung. Kaum hat jemals ein handschriftlicher Atlas so grosse Verbreitung gefunden, wie der des Giov. Battista Agnese. Und neben den damaligen Druckausgaben des Ptolemäus mit ihren unbeholfenen und höchst mangelhaften Kartenbildern, ist er wohl überhaupt eines der frühesten Beispiele, dass weiteren Kreisen durch einen Atlas richtigere geographische Anschauungen vermittelt wurden. Gerade dieses Moment ist es vor Allem Andern, das dem Werke Agnese's Werth und Interesse verleiht. Vielleicht ist es mir gegönnt, in nicht allzu ferner Zeit auf diesen Gegenstand noch einmal ausführlicher zurückzukommen.

Nachschrift.

Die vorliegende Abhandlung war bereits der k. Akademie der Wissenschaften übergeben, als mir durch die freundliche Vermittlung der k. k. geographischen Gesellschaft in Wien die Pariser Original-Ausgabe des Portulans, von der leider nur wenige Exemplare in die Oeffentlichkeit gelangten, zugänglich gemacht wurde.

Das wahrhaft luxuriös ausgestattete Werk erschien unter dem Titel:

‚Portulan de Charles-Quint, donné à Philippe II., accompagné d'une notice explicative par MM. F. Spitzer et Ch. Wiener. Paris, Imprimerie de J. Claye, Rue Saint-Benoit. 1875.'

Die photographischen Facsimiles der 14 Blätter des Portulans sind in Originalgrösse gefertiget, und lassen an Genauigkeit und Feinheit der Ausführung nichts zu wünschen übrig. Den Karten ist eine erklärende Einleitung vorausgeschickt, welche Bemerkungen enthält über die Entstehung und Bedeutung des Portulans, über die in demselben angewendete kartographische Methode, über den künstlerischen Werth der Ornamente etc.

Bei der Beurtheilung dieser Einleitung dürfen wir nicht vergessen, dass dieselbe sich an einen Paragraphen des ‚Catalogue raisonné de la collection Fréd. Spitzer' anschliesst, und zunächst nur zur Orientirung für die Benützer der Sammlung bestimmt ist. Die Arbeit erhebt, wie die Herausgeber selbst bescheiden bemerken, keinen Anspruch auf Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bedeutung.

Wie schon der Titel besagt, halten die Herausgeber den Portulan für ein Geschenk Karls V. an seinen Sohn Philipp.

Die Entstehungszeit des Atlas wird aus der Lücke, welche auf den Karten von America zwischen Peru und der Magalhaẽs-Strasse gelassen ist, auf das Jahr 1539 bestimmt.

Den Entstehungsort des Werkes suchen die Herausgeber, der Ansicht des H. von Becker in Wien sich anschliessend, auf Mallorca, und werden in dieser Annahme wesentlich bestärkt durch den angeblich catalanischen Charakter zahlreicher Wortformen auf den Karten. Aus dem mehrfachen Vorkommen lateinischer Ausdrücke dagegen wird geschlossen, der Atlas sei höchst wahrscheinlich in einem Kloster von kunstfertigen Mönchen unter der Anleitung eines erfahrenen Seemannes gefertigt worden.

An dieser etwas seltsamen Ansicht halten die Herausgeber fest, trotzdem sie von einem sehr competenten Beurtheiler bereits auf die richtige Spur geleitet wurden. In einer Anmerkung auf Seite 17 findet sich nämlich folgende Notiz:

‚M. Major du British Museum croit reconnaître dans l'écriture la main de fameux Agnesi (sic)'. Die Herausgeber bemerken dazu: ‚Sans nous ranger à cet avis nous en prenons note'. Der berühmte Historio-Geograph scheint diese Ansicht blos mündlich bei Gelegenheit des Geographen-Congresses in

Paris geäussert zu haben; mir ist wenigstens keinerlei Publication desselben in dieser Frage bekannt geworden.

Es gereicht mir zu nicht geringer Freude, die Vermuthung des englischen Gelehrten, dem ich persönlich für sein liebenswürdiges Entgegenkommen in einer anderen literarischen Angelegenheit zu grossem Danke verpflichtet bin, durch die Resultate meiner Untersuchungen vollinhaltlich bestätigen zu können.

Wenn also die Ansichten der Herausgeber bezüglich der Hauptfragen sich als unhaltbar erweisen, so finden sich doch sonst in der Einleitung mancherlei interessante und brauchbare Notizen. Es ist namentlich bemerkenswerth, dass verschiedene alte Karten auf den grossen Bibliotheken von Paris zum Vergleiche mit unserem Portulan herangezogen werden.

Der künstlerischen Ausstattung des Manuscriptes ist ein eigenes Capitel gewidmet. Es mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Herausgeber in den zierlichen Ornamenten die Hand des Jul. Clovio zu erkennen glauben; ob mit Recht, wage ich nicht zu entscheiden.

BINDING SECT. FEB 2 1 1980

AS
142
A53
Bd.82

Akademie der Wissenschaften, Vienna. Philosophisch-Historische Klasse
Sitzungsberichte

45

CIRCULATE AS MONOGRAPH

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY